Die christliche Vollkommen...

Albrecht Ritschl

Digitized by Google

M. Kröber, Pfarrer, Goldengasse, Leipzig

1921
63

Digitized by Google

	1. Die christliche Vollkommenheit	20
...ch. 20 Sei	2. Ueber das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche . . .	32
" 52 "	3. Schleiermachers Reden über die Religion etc. . .	110
" 162 "	4. Ueber das Gewissen	32
" 194 "	5. Unterricht in der christlichen Religion . . .	87
" 281 "	6. Theologie und Metaphysik	64
" 345 "	7. Fides implicita	97
	Sa.	442 Seiten

Digitized by Google

Die

christliche Vollkommenheit.

Ein Vortrag

von

Albrecht Ritschl.

Zweite durchgesehene Auflage.

Göttingen,
Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht.
1889.

Digitized by Google

ANDOVER - HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE, MASS.

Ha 87-01498

621
Gemischte
Ritschl

Andover Theological gift
12-64

Digitized by Google

Indem ich die Frage nach der christlichen Vollkommenheit aufwerfe, bin ich mir wohl bewußt einen Ton anzuschlagen, welcher in dem Ohre evangelischer Christen befremdend klingt. Wir sind in der evangelischen Kirche zu der Bescheidenheit oder der Demuth erzogen, uns des Anspruches auf irgend eine Vollständigkeit unserer Leistungen im praktischen Leben zu enthalten. Insbesondere lautet ja die öffentliche Lehre dahin, daß wir nie von sündigen Antrieben so frei werden, um alle die guten Werke, zu denen wir verpflichtet sind, auszuführen, daß wir in diesem Gebiete immer hinter unserer Schuldigkeit zurückbleiben, daß wir die Aufgaben der Nächstenliebe immer nur mangelhaft erfüllen. Vergleichen wir mit dem Sittengesetz unsere wirklich guten Werke, so werden wir auch im besten Falle immer Lücken in deren Zusammenhang und Flecken an unseren Absichten wahrnehmen, also niemals eine Vollkommenheit unserer sittlichen Leistungen behaupten können. Dieses aber, fügt die öffentliche Lehre hinzu, hat den Vortheil, daß man sich weder überhaupt, noch im Vergleich mit Gott in Selbstgerechtigkeit verfängt, sondern sein Heil nur von Gott erwartet, dessen Macht und Gnade nur um so deutlicher einleuchtet, wenn wir unserer Schwäche und Unvollkommenheit eingedenk sind. Denn auch die Ordnung des Heiles im Glauben wird so gedeutet, daß die Vollkommenheit der Veranstaltung Gottes zukommt, daß aber der Glaube, den wir darauf richten, oft genug die Stärke und Sicherheit und Freudigkeit vermissen läßt, welche ihm gebührt. Wer kommt also über das Bekenntniß jenes Hilfsbedürftigen hinaus: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben? Das ist die evangelische Lehrüberlieferung von der Unvollkommenheit unserer Gesetzerfüllung und der Unvollkommenheit, welche unserem Heilsglauben beiwohnt. Wie soll also nicht der Titel der christlichen Vollkommenheit, den ich aufstelle, befremdend, stö-

Digitized by Google

rend, verwirrend erscheinen? Ich darf diesen Schein nicht so lange bestehen lassen, bis ich ihn mit allen Gründen widerlegt habe. Um die Geneigtheit und Aufmerksamkeit für diese Gründe zu gewinnen, werfe ich die Frage auf, ob wir uns nicht deshalb bei jenen Eingeständnissen unserer Unvollkommenheit beruhigen, weil wir uns bewußt sind, darin die vollkommene Demuth zu üben? Da erwürbe uns die aufrichtige Anerkennung jener Thatsachen unseres innern und äußern Lebens gerade eine religiöse Vollkommenheit, auf welche es jedenfalls auch ankommen wird, wenn ich von christlicher Vollkommenheit überhaupt rede. Als der Stoff der vollkommenen Demuth und als der vollkommene Verzicht auf jede Selbstgerechtigkeit werden auch jene Bekenntnisse unserer Unvollkommenheiten von der öffentlichen Lehre gemeint, und in keiner andern Beziehung. Wäre es anders, so würde sich mit der Anerkennung der steten Unvollkommenheit unseres sittlichen Handelns die Gefahr verbinden, daß man von der Aufgabe desselben überhaupt abgeschreckt werden würde. Es ist nun einmal eine unumgängliche Bedingung unseres Willens, daß seine Kraft erlahmt, seine Anstrengung unterbleibt, und daß unser Eifer erschlafft, wenn die Möglichkeit einer in ihrer Art vollkommenen Leistung im Voraus verneint, oder wenn man in der Ansicht befestigt wird, daß die größte mögliche Annäherung an das gesteckte Ziel gerade ebenso viel oder so wenig werth sei, als wenn man möglichst weit von ihm stehen bleibt. Wenn wir das Streben und die Erfolge unseres sittlichen Wirkens höchstens auf die möglichen Grade der Unvollkommenheit beurtheilen dürften, wenn wir sie nicht schätzen dürften nach dem Gegensatz von Schlaffheit und Anstrengung, von Gleichgiltigkeit und Eifer, von Faulheit und Fleiß, von Annäherung an das Ziel und Fernbleiben von demselben, so würde kein Mensch seine Hand oder seine Absicht in Bewegung setzen. Die Vorstellung sittlicher Vollkommenheit im Handeln wie in der eigenen Charakterbildung ist uns also nicht blos dazu nothwendig, um unsere Unvollkommenheit festzustellen, sondern sie hat ihren Werth für uns darin, daß wir an unsere Bestimmung zu derselben glauben.

Die eben bezeichnete Bedingtheit unserer Willensthätigkeit ist aber nicht blos eine allgemeine, so zu sagen, natürliche Wahrheit, sondern sie wird auch von dem Stifter und den ältesten Zeugen unserer Religion anerkannt. Jesus bezeichnet die von ihm vorge-

Digitized by Google

schriebene Liebe gegen die Feinde als die Vollkommenheit, welche die Vollkommenheit Gottes nachbildet. Mit der Geduld im Leiden soll, nach Jakobus, ein vollkommenes Werk verbunden sein, damit ihr vollkommen und vollständig seiet. Und Paulus kennt solche vollkommene Christen, in deren Gemeinschaft er Weisheitsrede führt, wie er an die Korinther schreibt. Aber noch bedeutsamer erklärt er in dem Brief an die Philipper: Ich habe zwar das Ziel noch nicht erreicht, und bin in dieser Beziehung noch nicht vollkommen, aber ich strebe demselben nach, indem ich das Frühere nicht weiter beachte. Und zwar, sagt er, alle die wir vollkommen sind, sind so gesinnt, dem Ehrenpreis der Berufung durch Christus mit aller Anstrengung nachzustreben. In diesen Aussprüchen nimmt allerdings die Aufgabe der Vollkommenheit eine verschiedene Stellung ein. Sofern sie in die Liebe gegen die Feinde gesetzt wird, wird sie als eine Zumuthung an die Jünger Jesu dem entgegengesetzt, was die Regel unter den anderen Menschen ist, die außerhalb der Gemeinde stehen. In den Aussprüchen des Jakobus und des Paulus aber wird zwischen abgestuften Leistungen und Fertigkeiten innerhalb der Gemeinde selbst unterschieden. Der Titel der Vollkommenheit wird sogar schon auf diejenigen angewendet, welche sich nur mit Anstrengung auf das Ziel richten, wobei vorbehalten ist, daß damit nicht diejenige Vollständigkeit gemeint sei, welche man zugleich mit dem Ziele des Lebens und dem Abschluß des Heiles erreicht. Also diese Zeugnisse bestätigen einmal den oben aufgestellten Satz, daß die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung und Leistung als erreichbar vorgestellt werden muß, wenn auch nur ein ernstes und unabläßiges Streben des Willens angeregt werden soll. Unerwartet aber ist uns die Erklärung des Paulus gekommen, daß schon diejenigen, welche in diesem Streben nach dem beseligenden Ziele des göttlichen Heiles begriffen sind, würdig sind, Vollkommene zu heißen. Dieser Gedanke ist für uns Evangelische das eigentlich Befremdende, welches auf den ersten Blick auch nicht durch das gute Zutrauen zu dem Apostel aufgewogen wird. Und das hat seinen guten Grund in dem Gebrauch oder Mißbrauch, welchen die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Christen in der Geschichte gefunden hat.

Dadurch nämlich ist die Ausgestaltung und die Schätzung des Mönchthums gerechtfertigt worden: die Abstoßung dieser Ge-

Digitized by Google

stalt des Christenthums aber ist so genau mit der Reformation verflochten, daß die Scheu vor allem demjenigen, was mit dieser vorgeblichen christlichen Vollkommenheit zusammenhängt, uns, so zu sagen, im Blute steckt. Was Wunder, daß wir diese Scheu auch auf den Titel ausdehnen, welchen der Apostel gewiß nicht auf die Merkmale dieser Einrichtung bezieht. Das Mönchthum hat seine Wurzeln in vorchristlichen Religionen, und der Titel der christlichen Vollkommenheit ist für dasselbe nicht in Gebrauch gekommen, ohne daß er durch den Maßstab außerchristlicher Gewohnheiten verändert worden ist. Dieses zu verfolgen, würde hier zu weit abführen. Zum Verständniß des Mönchthums will ich nur einen Anlaß berühren, den es aus der christlichen Lebensaufgabe selbst genommen hat. Jakobus drückt dieselbe in der Regel aus, daß man sich unbefleckt von der Welt erhalten solle. Das konnte nun in dem Sinne verstanden werden, daß man sich möglichst aus dem Verkehre mit den Menschen zurückziehen, und daß man am meisten diejenigen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft meiden solle, aus welchen die augenfälligsten Versuchungen entspringen, den Verkehr zwischen den Geschlechtern, das Streben nach Besitz und nach persönlicher Ehre. Dem entsprechend wurden die drei mönchischen Pflichten ausgebildet, die Regeln, sich der Ehe und des Familienlebens, des persönlichen Eigenthums und derjenigen Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu enthalten, welche jedem erwachsenen Menschen zukommt, und anstatt dessen einen solchen Gehorsam gegen die Oberen zu üben, daß dessen Uebertretung eine Todsünde einschließen würde. In diesen Pflichten der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams erkannte man nun das übernatürliche engelgleiche Leben, in welchem die Aufgabe des Christenthums vollständig gelöst werden sollte. Allein damit war das Zugeständniß verbunden, daß nicht die ganze Christenheit in die Klöster aufgenommen werden könne. Was blieb also anderes übrig, als daß die große Mehrzahl der Christen in einem unvollständigem Lebenszustande versuchen solle, wie sie bei der Unterstützung durch die kirchlichen Sacramente sich mit der Welt abzufinden vermöge. Der ganze Bestand der katholischen Kirche ist auf diese Abstufung von vollkommenen und von unvollkommenen Christen gegründet, so daß jene an Kleidung und Wohnort auf das deutlichste von diesen unterschieden werden können. Allein das Mönchthum mag noch so sehr von dem weltlichen Leben in Aeußer-

Digitized by Google

lichkeiten sich unterscheiden, die Welt und die Versuchungen werden durch die Klostermauern und die gottesdienstlichen Uebungen nicht abgehalten. Die Geschichte bezeugt es, daß immer wieder nach kurzer Zeit die Zucht des Klosterlebens erschlafft, und daß die Entfernung von dem regelmäßigen menschlichen Verkehr und die Flucht vor der versucherischen Wirkung desselben zur Verödung des Gemüthes und zur Lähmung des sittlichen Charakters führt. Denn das Leben in der Familie, das Streben nach Privateigenthum, der unverkümmerte Genuß der persönlichen Ehre sind nicht blos und nicht nothwendig Anlässe zur Sünde, sondern sie sind die unumgänglichen Bedingungen und Antriebe zur Sittlichkeit. Denn die Familie ist die Schule des Gemeinsinns; das Eigenthum und die Ehre sind die Stützen der Selbständigkeit, ohne die man auch zum gemeinen Nutzen nichts beitragen kann. Es müssen ganz eigenthümlich angelegte Menschen sein, welche ohne diese Bedingungen des Lebens, und unter den Hemmungen der Klosterzucht innerlich wahr und gütig bleiben; im Allgemeinen werden die Menschen in den Klostermauern nicht vollkommener als sie es auch in der Welt werden können, sondern unvollkommener.

Wie konnten nun die Ansprüche dieser christlichen Vollkommenheit gestürzt werden? Sollte Jemand meinen, daß dazu der Satz genügt hätte, daß wir auch im Christenstande niemals über die Unvollkommenheit hinauskommen? Eine solche bloße Verneinung, und wenn sie die größte Wahrheit enthält, ist niemals im Stande, einem positiven Vorurtheile Abbruch zu thun. Ein Kampf wird nie durch bloße Verneinung geführt; einen Sieg über einen Irrthum erkämpft man nur durch die Bejahung der dem Irrthum entgegengesetzten Wahrheit. Schon aus dieser Rücksicht waren die Reformatoren darauf angewiesen, den Titel der christlichen Vollkommenheit anzuerkennen; sie mußten ihm aber einen andern Inhalt verleihen, um die an ihm haftende Eintheilung der Christen ungiltig zu machen. Sie mußten den Titel in einem Sinne ausprägen, daß er die nothwendigen Leistungen aller Christen umfaßte; so wurde derselbe von dem Mißbrauch der Erklärungen des Paulus auf die Linie zurückgeführt, welche der Ausspruch des Herrn innehält. Demgemäß heißt es in dem Augsburgischen Bekenntniß: „Christliche Vollkommenheit besteht in der Ehrfurcht vor Gott und dem auf Christus gegründeten Vertrauen, daß Gott uns gnädig ist, in der Anrufung Gottes, in der sichern Erwar-

Digitized by Google

seiner Hülfe bei allen Unternehmungen in unserem Berufe, zugleich in dem Fleiß zu guten Werken im Dienste unseres Berufes. In diesen Leistungen besteht die wahre Vollkommenheit und der wahre Gottesdienst, nicht in Ehelosigkeit, in Betteln oder in schmutzigem Kleide". Dazu nehme ich als Ergänzung einen Satz aus Luthers Schrift von den Mönchsgelübden: „Der Stand der Vollkommenheit besteht darin, daß man mit muthigem Glauben Verächter des Todes und Lebens, des Ruhms und der ganzen Welt, und daß man in glühender Liebe dienstbar gegen Alle sei. Aber kaum findet man Menschen, welche am Leben und Ruhm mehr hangen und an Glauben leerer sind, welche den Tod heftiger scheuen, als diejenigen, welche am meisten mönchisch sind." Ich erlaube mir diese Sätze so zu gruppiren, daß ich die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott in die Demuth zusammenziehe, daß ich für die Erwartung der Hilfe Gottes und die Verachtung von Tod und Welt den Glauben und die Ergebung in Gottes Vorsehung setze; dazu kommt die Anrufung und der Dank gegen Gott im Gebet, endlich die Treue in dem gemeinnützigen sittlichen Beruf. In diesen Leistungen besteht die christliche Vollkommenheit, welche für Jeden die Aufgabe bildet. Wenn Abstufungen in dieser Beziehung zwischen verschiedenen Menschen in die Augen fallen, so sollen dieselben nicht einen Klassenunterschied begründen; sondern sie folgen nur dem Gesetz des Werdens, daß einer näher am Ziele ist, als der Andere.

Aber was bedeutet nun Vollkommenheit in der Anwendung, welche durch die obigen Zeugnisse für uns legitimirt ist? Jedenfalls etwas, was mit dem Wesen des Menschen verträglich ist, nämlich damit, daß derselbe geschaffen, beschränkt, daß er im Werden, daß er nie fertig ist, daß er nie Gott gleich kommt; aber doch auch etwas, was der Vollkommenheit in Gott vergleichbar ist, welche in der Güte gegen Gerechte und Ungerechte erscheint. Die Vollkommenheit, wie sie Jesus, Jakobus und Paulus vorschreiben und behaupten, hat den Sinn, daß die Christen in dem religiösen Glauben und dem sittlichen Handeln Jeder ein Ganzes in seiner Art sein oder werden soll. Diese Bestimmung eines Jeden zu einem Ganzen in seiner Art ist in der Eigenthümlichkeit des Christenthums so nothwendig gegründet, daß dasselbe nicht vollständig erkannt und überliefert wird, wenn man die Lehre von der christlichen Vollkommenheit unter den Scheffel stellt. Denn

Digitized by Google

sie gewährt die Antwort auf die Frage, welche in allen vorhergehenden Religionen gestellt, die Befriedigung des Dranges, der in allen Religionen wirksam ist, die Rettung aus dem Widerspruch, in welchem sich der natürliche Mensch findet, daß er ein winziger Bruchtheil der Welt und doch als Geist Gottes Ebenbild ist, daß er als solches einen höhern Werth hat, als alle Natur, mit der er doch das Schicksal theilt zur Welt zu gehören. Denn was anderes erstrebt der Mensch in allen heidnischen Religionen, als sich zu ergänzen durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben, die er durch die Handlungen des Gottesdienstes für sich wirksam macht. Dieses Streben nach Ergänzung durch Gott ist der durchgängige Ausdruck des Bedürfnisses nach dem Werthe eines Ganzen, den der Mensch sich sichern will, um damit aufzuwägen, daß er von Natur die elende Stellung als Theil der Welt einnimmt. Die Bürgschaft seiner Ergänzung sucht der menschliche Geist in der Vorstellung von Gott, in seiner Unterwerfung unter Gott, in dem Dienste Gottes, in dem Gefühl der Gottesnähe. In diesem Sinne ist die Religion ein Gesetz des menschlichen Geistes. Aber die Religion in der Gestalt allen Heidenthums erreicht nicht das Ziel. Denn da in diesem Kreise die Vorstellung von Gott nicht sicher abgegrenzt ist gegen die Welt und ihre Theile, da der Glaube an die Götter in die Anschauung der getheilten Natur verflochten ist, so entbehrt die heidnische Gottesidee selbst zu sehr des Gepräges eines Ganzen, als daß durch sie das menschliche Streben nach einer überweltlichen Ergänzung seine Befriedigung fand. Dieses Ziel aber wird im Christenthum gewährleistet, welches deshalb nicht bloß die vollkommene Art der Religion gegen die unvollkommene Art bildet, sondern die wirkliche Religion selbst ist. Wir machen es uns für gewöhnlich selten klar, daß unsere Vorstellung von der Welt, von dem Weltganzen, nur religiösen Ursprung hat. Denn daß die Vielheit der Erscheinungen, die wir nie ermessen können, eine Einheit der Art bildet, daß ihr gesetzlicher Zusammenhang durch Einen Zweck beherrscht ist, diesen Gedanken besitzen wir weder durch die gewöhnliche Erfahrung, noch durch die wissenschaftliche Beobachtung. Wir glauben, daß die Welt ein Ganzes in diesem Sinne ist. Dieser Glaube hat auch nicht die Bedeutung einer beliebigen Meinung, die man möglicher Weise wechseln kann: sondern wir vertrauen darauf, daß die Welt Ein Ganzes ist, wir richten uns darauf ein in den wichtigsten wie in

Digitized by Google

den geringfügigsten Dingen unseres Lebens. Diese Vorstellung und dieser Glaube an das Weltganze entspringt nun auch in dem wissenschaftlichen Gebrauche der Idee stets aus einem religiösen Antriebe und Bedürfnisse; das ist der Fall, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist, und deshalb eine Erklärung der Weltentstehung ohne den Gedanken an Gott sucht. Klar und deutlich aber ist die Vorstellung von dem Weltganzen nur in der christlichen Weltanschauung. Allein dazu wirkt nicht nur der Glaube an den geistigen, von der Natur freien, allmächtigen Gott, sondern zugleich die von Jesus aufgestellte Beurtheilung des menschlichen Wesens, welche eben die Regel der von Jesus begründeten Selbstbeurtheilung bildet, daß das Leben des einzelnen Menschen einen höhern Werth hat als die ganze Welt, und daß diese Wahrheit in dem Leben nach der christlichen Norm bewährt wird. Dem Menschen nützt es nichts, wenn er die ganze Welt gewänne und sein Leben verlöre; denn nichts, auch die ganze Welt nicht, ist ein Ersatz, ein Aequivalent für dasselbe. Aber dieser Satz erfordert die Erprobung an dem Leben in dem sittlichen Reiche Gottes, in dem Dienste Jesu; die Entwickelung des Charakters in der überweltlichen Aufgabe des religiösen Glaubens und des sittlichen Handelns ist das Gebiet, in welchem man es erlebt, daß die ganze Welt an Werth hiegegen zurücksteht. Dadurch wird auch der Ausspruch Jesu wahr gemacht, daß wer sein Leben als ein Glied in der Welt bewahren will, es verlieren wird; wer es aber in seinem Dienste etwa auch verliert, wird es gerade dadurch erhalten. Also die Vorstellung von dem Weltganzen ist durch zwei Gründe festgestellt, durch den Glauben an den einzigen Schöpfer-Gott und durch die Werthschätzung unserer geistigen Lebensbestimmung über den ganzen einheitlichen Zusammenhang der Welt hinaus d. h. über den Zusammenhang der vielgetheilten natürlichen Wechselwirkungen hinaus, in welchen wir stehen, ohne ihn in seinem Umfange und in allen Arten seiner gesetzlichen Verbindung ermessen zu können. Dieses ist die vollständige Vorstellung von der Sache, und sie ist im Christenthum begründet. Ich füge aber hinzu, daß diejenigen, welche die Welt als Ein Ganzes denken, auch ohne dabei auf Gott zu reflectiren, darum doch nicht vom Christenthum loskommen. Denn dann hängt der Glaube an die gesetzliche Ordnung der ganzen Welt an der thatsächlichen Werthschätzung des eigenen geistigen Lebens über den Zusammenhang der Welt

Digitized by Google

hinaus. Diejenigen also, welche es verschmähen, auf dem Schiffe der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung durch das Leben zu fahren, sitzen doch auf einer Planke, die von diesem Schiffe entlehnt ist. Ihr Selbstgefühl im Erkennen wie im Handeln wie in dem Anspruch auf eigenthümliche Ehre richtet sich stillschweigend und unbewußter Maßen nach der Erkenntniß, die vor Christus niemand gehabt und geübt hat: die ganze Welt ist kein Aequivalent für das geistige Leben des Menschen. Also weil wir im Christenthum ein Jeder seinen persönlichen Werth von der ganzen Welt unterscheiden, ist uns auch als Christen die Aufgabe gestellt, jeder ein Ganzes in seiner Art zu werden; und diese Aufgabe ist auch nur möglich, weil wir aus unserem Glauben an Gott befähigt sind, die Welt als ein Ganzes zu verstehen, auch ohne sie in allen ihren Einzelheiten zu kennen und vorzustellen. Deshalb und in dem jetzt nachgewiesenen Sinne ist die Aufgabe der Vollkommenheit des religiösen und sittlichen Lebens im Christenthum nothwendig; ohne diese praktische Spitze wäre es unvollständig.

Warum aber besteht die Aufgabe der Vollkommenheit gerade in denjenigen Formen religiösen Glaubens und sittlichen Handelns, welche oben aufgeführt worden sind? In der Prüfung dieser einzelnen Glieder der Vollkommenheit ist wohl am leichtesten verständlich die Treue in dem sittlichen Beruf, in welchen sich jeder hineingestellt findet. Die Bedingung des Berufes läßt man nun gänzlich außer Acht, wenn die Unvollkommenheit der guten Werke nach dem allgemeinen Sittengesetz immer als eine Schuld, als eine Wirkung unserer Sünde angerechnet wird. Allein so wie diese Lebensaufgabe gestellt wird, ist sie nothwendig auf Unvollkommenheit angelegt, man mag sich dabei als Sünder wissen oder nicht. Das allgemeine Sittengesetz nämlich schließt die Nöthigung zu guten Werken in allen den möglichen Beziehungen in sich, in denen überhaupt Gutes zu Stande kommen soll. Daraus ergiebt sich, daß die guten Werke, welche dem Einzelnen nach dieser Regel obliegen, nicht blos eine endlose Reihe bilden, sondern auch in jedem Zeitmoment so zahlreich oder vielmehr so zahllos sind, daß sie auch im Raum keine Grenze finden. Die Regel des allgemeinen Sittengesetzes ist so gemeint, daß Jeder in jedem Zeitmoment in allen möglichen Lebensbeziehungen das Gute vollbringen soll. Dabei aber müßte man sich zerreißen und zersplittern

Digitized by Google

und ginge zu Grunde. Deshalb ist die Unvollkommenheit, deren man sich Angesichts dieser Aufgabe bewußt wird, nicht erst durch unsere Sünde verschuldet, sondern schon durch die unmögliche und unrichtige Stellung der Aufgabe. Wenn man sich für gewöhnlich diese Rechenschaft nicht giebt, so ist es deshalb der Fall, weil man stillschweigend die Grenze zieht, die eben zur Berichtigung der Sache öffentlich gezeigt werden muß. Man schränkt die Verpflichtung durch das allgemeine Sittengesetz auf das besondere Feld des Berufes ein, in welchem man nicht gute Werke, sondern ein zusammenhängendes einheitliches Lebenswerk leistet, und zwar als ein Ganzes, welches seinen Werth hat, wenn man sich auch sagt, daß man in seinem Beruf immer noch mehr leisten sollte, als man vollbringt. Das ist der Maßstab, nach dem jeder besonnene Mensch stillschweigend jene schrankenlose und unpraktische Verpflichtung zu allen guten Werken begrenzt und berichtigt. Aber man soll in der öffentlichen Lehre diese Schranke nennen, um auch das Bekenntniß unserer Unvollkommenheit so einzuschränken, daß es uns nicht abschreckt, in dem eigenen Beruf ein zusammenhängendes Werk eigenthümlichen Werthes hervorzubringen und etwas Ganzes in seiner Art zu werden. Was hat nun aber diese Regel mit dem Christenthum gemein? Ich könnte mich darauf berufen, daß der Apostel Paulus gewissermaßen den bürgerlichen Beruf geheiligt hat, indem er sagt, man solle in dem Beruf bleiben, in dem uns die christliche Berufung gefunden hat, ferner niemand in der Gemeinde solle Unterstützung ansprechen, der nicht arbeitet, endlich daß er nicht blos einem Jeden vorschreibt, sein Selbstgefühl daran zu knüpfen, daß er ein Werk fertig bringt, sondern daß er sich selbst darauf beurtheilt, daß er ein Berufswerk ausgeführt hat, welches vor dem göttlichen Gericht bestehen und seine Seligkeit verbürgen wird. Diese Gedanken könnte ja der Apostel neben dem Christenthum her gefunden, und nur mit dessen Interesse verknüpft haben. Allein diese Aufstellungen entspringen gerade aus der christlichen Fassung der gemeinschaftlichen sittlichen Aufgabe der Menschen. Alle sittlichen Ordnungen, welche das Christenthum vorfindet, Familie, Stand, Volk beschränken sich auf Gründe unserer geistigen Gemeinschaft, welche natürlich bedingt sind und deshalb immer nur auf Theile des menschlichen Geschlechtes sich beziehen. An beiden Merkmalen liegt es nun auch, daß das aufopferungsvollste Interesse an der eigenen Familie, dem eigenen

Digitized by Google

Stande, dem eigenen Volke mit egoistischen Motiven verflochten sein kann. Aber die allgemeine Aufgabe des Reiches Gottes und das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, welche Christus wirksam gemacht hat, verpflichten uns zu einer allumfassenden übernatürlichen Verbindung der Menschen unter einander. Das hat aber nicht den Sinn, daß man nothwendig seine Familie, seinen Stand, sein Volk aufzugeben habe, um den Menschen als solchen, den Nächsten in Asien oder Afrika zu dienen. Wir haben vielmehr den Blutsverwandten, den Standes- und Volksgenossen zu dienen, nach wie vor, aber nun nicht, weil und gerade weil sie in den besonderen Verbindungen mit uns stehen, sondern weil wir in der besondern gegenseitigen Angehörigkeit, in den natürlichen und particularen Verhältnissen des Lebens sie als Menschen schätzen und lieben. Dann werden wir auch die Gefahr des Familiengeistes, des Standesinteresses und des Patriotismus überwinden, und in allen Fällen auch jedem ferner stehenden Menschen als solchem unser Interesse und unsere Dienste widmen können. Das Allgemeine ist immer nur im Besondern wirklich; jede Naturgattung besteht in ihren Arten. Die christliche Regel des sittlichen Handelns also ist die, daß man alle besonderen Verbindungen des natürlichen Wohlwollens durch die allgemeine Fertigkeit der Liebe zu den Menschen als solchen veredle, und über die Natur zur Regel des Geistes erhebe. Deshalb folgt die Aufgabe des besondern sittlichen Berufes und die Werthschätzung desselben als des regelmäßigen Gebietes unseres gemeinnützigen Handelns gerade aus der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Deshalb erklärt sich die Verpflichtung zur Arbeit und die Innehaltung des bürgerlichen Berufes, welche Paulus vorschreibt, gerade aus dem christlichen Endzweck der allumfassenden Gemeinschaft der Menschen; denn in dem besondern Felde seiner regelmäßigen Thätigkeit soll jeder nicht blos zum eigenen, sondern auch zum gemeinen Nutzen im weitesten Sinne wirken. Endlich ist hinzuzufügen, daß man es in dem treuen Dienste an dem eigenen sittlichen Berufe, er mag erhaben oder beschränkt erscheinen, zu einem Ganzen bringt. Denn das Ganze ist eine Vielheit, welche durch die Unterordnung unter einen allgemeinen Zweck in einer besondern Art gesetzmäßig gegliedert ist. Das sittliche Lebenswerk als ein Ganzes bringt man zu Stande, indem man seine Arbeit in dem besondern Beruf auf das Gemeinwohl des menschlichen Geschlechtes richtet, und

Digitized by Google

man erprobt es an dem berechtigten Selbstgefühl, welches nach dem Zeugniß des Apostels Paulus die Erfüllung des Lebenswerkes begleitet. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß wer keinen Beruf über sich nimmt, nicht nur nichts gemeinnütziges leistet, sondern auch an seinem sittlichen Charakter Schaden leidet. Es ist eine ebenso häufige Erfahrung, daß wer sich nicht auf seinen Beruf beschränkt, sondern sich zutraut, durch Vielgeschäftigkeit in anderen Berufsgebieten um so mehr zu leisten, gerade um so unfähiger wird, seinen eigenen Beruf zu erfüllen. Man ist ja durch die vielfachen Beziehungen des Lebens unzählige Male veranlaßt über die regelmäßigen Grenzen des eigenen Berufes hinauszugreifen; aber dann handelt man pflichtmäßig, indem man urtheilt, man sei in diesem Falle *berufen*, den allgemeinen Grundsatz der Dienstfertigkeit zu befolgen. Aber mit vollem Rechte rügt es die öffentliche Meinung als unberufene Einmischung in fremde Geschäfte, wenn jemand durch seinen besondern Beruf die Gewähr dafür bietet, daß er gerade nicht die Fähigkeit erworben hat, in dem andern Gebiete Rath zu geben. Deshalb ist es ein werthvoller Wink der Augsburgischen Confession, daß zur christlichen Vollkommenheit die sichere Erwartung von Gottes Hilfe bei allen Unternehmungen *in unserem Beruf* gerechnet wird.

Hiedurch aber wird überhaupt die Aufmerksamkeit auf die andere Gruppe von Beziehungen der christlichen Vollkommenheit gerichtet, auf die Demuth, auf den Glauben an Gottes Vorsehung und die Geduld in allen Lebenshemmungen und Leiden, endlich auf das Gebet. Im Unterschiede von der möglichen Vollkommenheit im berufsmäßigen Handeln bezeichnen diese Functionen die mögliche *religiöse* Vollkommenheit. Sie sind so beschaffen, daß keine ohne die andere auftreten kann, sie sind die verschiedenen Spiegelungen der religiösen Gewißheit der Versöhnung mit Gott durch Christus. Eine Andeutung dieses Zusammenhanges bietet wieder die Augsburgische Confession dar: „Wer da weiß, daß ihm durch Christus der Vater gnädig ist, der erkennt Gott richtig und weiß, daß Gott um ihn Sorge trägt und ruft Gott an". Ausführlich und erschöpfend ist dieser Gedanke in Luthers Schrift von der christlichen Freiheit entwickelt worden. Nun sind die Glieder jenes Satzes in demjenigen Verhältniß zu einander, daß sie auch umgekehrt werden können. Wer in allen Lagen seines Lebens darauf vertraut, daß Gott um ihn Sorge trägt und Gott

Digitized by Google

demgemäß um Hilfe anruft, der bewährt dadurch, daß er im Gnadenstande begriffen, daß er durch Christus mit Gott versöhnt ist. Der Glaube an die Vorsehung Gottes, nämlich daß alles Uebel wie alles Gute in zweckmäßiger Weise für unsere Erziehung geordnet sei, ist so wenig ein Erzeugniß der Beobachtung der Welt oder der Wissenschaft oder der natürlichen Religion, als er eben die eigenthümlichste Probe der Versöhnungsreligion ist. Die gewöhnliche Beobachtung zeigt uns nur die Abwechselung von Zweckmäßigem und Zweckwidrigem in der Welt und in unserem Schicksal; die wissenschaftliche Erkenntniß der Welt führt über dieses Ergebniß nicht hinaus; die natürliche Religion ist eine Einbildung. Es giebt nur positive Religion, und was die Theologen für natürliche Religion ausgeben, besteht immer in Ueberzeugungen ganz positiven Ursprungs, an die man sich gewöhnt und deren Herkunft man vergessen hat. Die Reformatoren haben es besser gewußt. Aus der speciellen Gnadenverheißung folgert Luther die Bereitschaft des Gläubigen, sich allen Willensverfügungen Gottes zu überlassen, seinen Namen zu heiligen und sich führen zu lassen, wie es Gott gefällt. „Denn in dem Vertrauen auf seine Verheißungen zweifelt man nicht, daß der wahrhafte, gerechte und weise Gott alles am Besten leiten und besorgen wird". „Wer, sagt Calvin, fest davon überzeugt ist, daß Gott der gnädige und gütige Vater ist, verspricht sich von seinem Wohlwollen Alles, und in der Gewißheit seines Heiles erhebt er sich muthig gegen Tod und Teufel". Das ist auch nur der Widerhall der großartigen Sicherheit, welcher Paulus Ausdruck giebt, indem er dem Versuche entgegentritt, die christliche Gemeinde wegen der Auctorität der verschiedenen Lehrer zu spalten, und sie dadurch in das getheilte Wesen der Welt zu verstricken. „Niemand soll sein Vertrauen und Selbstgefühl an Menschen knüpfen. Denn Alles ist Euer, Paulus und Apollos und Petrus, Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles ist Euer; ihr aber gehöret Christus an, Christus aber Gott". „Ebenso kann uns nichts von der in Christus offenbaren Liebe Gottes trennen, weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Niedriges". Das hat auch der Dichter im Alten Bunde in seinem Maaße gewußt: „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Schwände gleich dahin mein Fleisch und mein Herz, so ist doch Gott allezeit meines Herzens Hort

Digitized by Google

und mein Theil. Ich finde in der Nähe Gottes mein Glück; ich setze auf den Herrn meine Zuversicht, daß ich erzähle alle deine Thaten". Allerdings sind wir in unserem natürlichen Dasein, als Theile der Welt, in der Wechselwirkung aller Theile der Welt, so unselbständig wie möglich, allen möglichen Hemmungen unserer Freiheit ausgesetzt, gefährdet durch alle möglichen Uebel der Natur und der menschlichen Gesellschaft, deren Reihe unausdenkbar ist, deren Druck uns das Gewicht aller übrigen Theile der Welt gegen uns darstellt. Worauf soll sich unser Selbstgefühl stützen, daß wir doch nicht sind wie der Wurm, welcher sich krümmt? Weder auf unsere geistigen Gaben, denn sie können aufgerieben werden; noch auf unsern guten Willen, denn er kann mürbe werden; noch auf unsere Erkenntniß, daß es nicht anders sein kann, und daß es so nothwendig sei, wenn wir von der Maschine der Welt zermalmt werden, denn das heißt, auf sein Selbstgefühl und seinen Adel verzichten. Es ist kein anderer Ausweg für den Menschen, der sich durch seine Gottähnlichkeit über die Welt erhaben fühlt, als mit derselben Ernst zu machen. Man muß sich in die Unterordnung unter Gott begeben, um die bleibende Abhängigkeit unseres natürlichen Daseins aufzuwägen, um uns unsere Bestimmung zu sichern, daß die ganze Welt kein Aequivalent für unser Leben ist, daß wir als geistige Personen jeder ein Ganzes über der Welt sind. Diese Bürgschaft aber bietet die Offenbarung Gottes in seinem Sohne dadurch, daß derselbe uns Sünder in seiner Gemeinde mit Gott versöhnt. Das heißt, sie prägt uns die Gewißheit ein, daß unsere Schwachheit uns nicht zu gering macht, unsere Abhängigkeit von der Welt, welche wir im Sündigen erfahren, uns nicht so verwerflich macht, um nicht Gott als unserem Vater zu vertrauen, ihm nahe zu kommen, ihm in Demuth anzuhangen, und so die Erfahrung zu machen, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen. Auf diese Weise und aus diesem Grunde entspringt unsere religiöse Vollkommenheit, unsere Fähigkeit, daß jeder sich als ein Ganzes, als ein unzerstörbares Ganzes über die Welt erhebt. Wir vertrauen Gottes Hilfe, Schutz und Erziehung, indem wir im Voraus nicht deutlich erkennen, wie und wohin wir im Leben geführt werden. „Unerforschlich sind Gottes Entscheidungen und unergründlich seine Wege!" Auch in dem nachträglichen Verständniß aller Fügungen unseres Schicksals darf man am wenigsten darauf

Digitized by Google

pochen, daß man genau unterscheide, was von Gottes Willen und und was von menschlicher Schuld der Anderen herrühre. Aber diese Einschränkung unserer Erkenntniß in der Voraussicht wie im Rückblick wird weder das Gottvertrauen schmälern, noch dem Selbstgefühl zuwiderlaufen, welches wir mit dem Gottvertrauen verknüpfen. Denn am wirksamsten für das menschliche Verhalten sind nicht die deutlichen und erschöpfenden Erkenntnisse, sondern die undeutlichen Vorstellungen, welche sich dem Gefühl und dem Willen anschmiegen, welche die Affecte erregen, und welche auch neben der deutlichen und absichtlichen Denkthätigkeit herspielen, als der Ausdruck des geheimnißvollen Zusammenhanges unseres geistigen Daseins, den wir selbst nicht durchschauen. Es ist nicht zu erwarten, daß diese Thatsache etwa durch die stete Uebung wissenschaftlichen Erkennens aufgehoben werden könne. Der wissenschaftliche Denker bedarf erst recht der Unterstützung durch seine geistige Stimmung, welche in der Wirkung der undeutlichen Vorstellungen auf das Gefühl und den Willen verläuft, und kann nichts erwerben, was er an deren Stelle zu setzen vermöchte.

Die geistige Stimmung, wie sie gerade in ihrer Gleichgiltigkeit gegen deutliche Erkenntniß das Gefühl und den Willen in Anspruch nimmt, mit einander in Verbindung setzt, und sich in den Affecten eigenthümlich kundgiebt, ist der Heerd für das Walten des Vertrauens auf Gott und das Walten der Demuth. Denn diese religiöse Tugend wird man geradezu die Stimmung der Unterordnung unter Gott nennen dürfen. Ja wohl ist in ihr sowohl eine bestimmte Willensabsicht der Fügsamkeit in Gott ausgedrückt, als auch ein Gefühl der Lust und Seligkeit; aber das Gewebe der Demuth ist so zart, daß es zu zerreißen droht, wenn man sich diese Tugend zum Vorsatz machen, oder ihr Vorhandensein durch Reflexion feststellen wollte. Die Demuth, sagt Christian Scriver, ist wie das Auge, das sieht alles, nur sich selbst nicht. Aehnlich wie die Demuth steht die andere religiöse Tugend, die Geduld. Die Geduld ist auf die Welt gerichtet, wie die Demuth auf Gott; aber sie gehören zusammen, weil jede Religion eine Stellung zur Welt begründet, welche der bestimmten Angehörigkeit zu Gott entspricht. Die Geduld aber drückt es aus, daß man in der demüthigen Ergebung in Gottes Leitung seine Freiheit über die Welt, über ihre fördernden, wie hemmenden Einwirkungen gewinnt. Dieses ist ja der Sinn der Geduld in allen Fällen, auch

Digitized by Google

wo sie außer Zusammenhang mit einem religiösen Anlasse auftritt. Aber ihre Bedeutung in der christlichen Religion ist die, daß sie in dieser Weltanschauung als das nothwendige zusammenhängende Verhalten begründet wird. Und es ist kein Grund dafür, daß die Geduld mehr durch die Hemmungen und Leiden des Lebens auf die Probe gestellt wird, als durch die Erfahrungen des Glückes. Auch dem Glück gegenüber hat man seine geistige Freiheit durch die Geduld zu bewähren, damit man nicht bei dem Wechsel des Geschickes durch das Ausbrechen der eigenen Ungeduld überrascht werde. Die Geduld als die Haltung des Gemüthes, welche auch diese schwere Probe besteht, beweist aber ihren Zusammenhang mit der Demuth dadurch, daß auch sie nicht durch einen vereinzelten Willensentschluß erzwungen werden kann; als erworbene Tugend ist auch sie eine Sache der Stimmung; gilt es die Aufgabe Geduld zu erwerben, so gehört dazu die Uebung der Vollkommenheit in allen ihren Zweigen, namentlich auch in der treuen Erfüllung des Berufes.

In dieser Beziehung tritt auch die Uebung des Gebetes in Anwendung. Melanchthon und Calvin bestimmen das Gebet dahin, daß es als directe Folge der Versöhnung mit Gott in der Anerkennung seiner Vorsehung besteht, so wie dieselbe sich für Jeden im Allgemeinen und im Besondern bewährt. Darum ist sein Inhalt unter allen Umständen der Dank gegen Gott, das Lob und das Bekenntniß seiner Gnade. Das Gebet ist deutliche Rede dieses Inhaltes, damit man sich denselben bestimmt vorhalten, und damit man mit Anderen darin zusammenkommen könne. Dem Dank ist erst die Bitte, um Verleihung von Gütern und um Erfüllung von Wünschen untergeordnet. Denn sonst könnte man in die Gefahr gerathen, auch unrecht und egoistisch zu bitten. „In jedem Gebet, sagt Paulus, lasset eure Bitten mit Danksagung vor Gott kund werden. Allewege freuet euch, ununterbrochen betet; in jedem Falle danket, denn das ist der in Christus offenbare Wille Gottes". Unter dieser Bedingung wird die durchgehende Stimmung der Freude bewährt und erhalten, zu welcher die Männer des N. T. unter allen Umständen, und auch unter den Leiden und Bedrängnissen des Lebens auffordern. Die Freude aber ist das Gefühl der Vollkommenheit. Sie könnte nicht empfohlen werden als die regelmäßige Begleitung des christlichen Lebens, wenn nicht die christliche Religion dazu anleitete, daß

Digitized by Google

man in seinem geistigen Dasein den Werth eines Ganzen erreicht, dem die ganze Welt an Werth nicht gleich ist.

Jetzt läßt sich die Ausgleichung dieser Wahrheit mit dem uns näher gelegenen Geständniß finden, daß wir in allen unseren Leistungen immer noch etwas übrig lassen, daß wir niemals die Grenze unseres Thuns sehen, bei welcher wir in dem Sinne fertig wären, daß wir die Hände in den Schooß legen könnten. In diesem Sinne sind wir allerdings nie fertig, auch wenn wir in dem berechtigten Selbstgefühl begriffen sind, durch Gottes Gnade etwas Ganzes zu sein, einen Charakter erworben zu haben, ein Berufswerk als Beitrag zum gemeinen Nutzen darbieten zu können. Allein das Ganze bleibt eben in seiner Art, ob es kleiner oder größer an Umfang ist; nur stehen wir nothwendig auch unter dem Antriebe, einen immer größern Umfang für unser Wirken zu gewinnen; denn wer vorzeitig darauf verzichtet, wird sich die Gesundheit seines eigenthümlichen Wirkens nicht sichern können. Mit dem Streben zum Ganzen also muß auch der Antrieb verbunden sein, die Lebensleistung, welche ein Ganzes darstellt, auszudehnen und größer zu machen. In dieser Hinsicht ist unsere Sorge um die Unvollständigkeit unserer Pflichterfüllung und das immer wiederholte Eintreten unserer Verfehlungen berechtigt; aber unter diesen Umständen gewährt sie eben den sittlichen Antrieb und dient nicht dazu, uns abzuschrecken und unsern Eifer zu lähmen. Ebenso wird unsere Zuversicht zu Gott, unsere Ergebung in seine Fügungen, unsere Geduld niemals in dem Sinne fertig sein, daß wir sie nicht immer zu erwecken oder zu stärken oder zu befestigen hätten. Jedoch auch in diesem Gebiete handelt es sich eben um den Größenunterschied zwischen schwächerer und stärkerer Zuversicht im Augenblicke, um mehr oder weniger Geduld, die wir einem gerade obwaltenden Uebel entgegenzusetzen vermögen. Wenn jedoch diese religiösen Tugenden nur überhaupt in einem Maße geübt werden, so sind sie in ihrer Art die Merkmale der Versöhnung mit Gott, und der Ausdruck des Strebens, den Werth des geistigen Ganzen in der Erhebung über die natürlichen und particularen Mächte der Welt sich anzueignen. Dann wird aber auch das Vertrauen auf Gottes Hilfe, die demüthige Ergebung in sein Walten, die Geduld gegen alle Hemmungen des Lebens, die Möglichkeit und den Antrieb zu ihrer Steigerung und Befestigung in sich schließen. Auch das schwächere Maß des Gottvertrauens, auch eine momen-

Digitized by Google

tane Unsicherheit im Entschluß der Ergebung und Geduld entbehrt nicht des Gepräges der christlichen Vollkommenheit, wenn es seiner Art nach der religiösen Versöhnung entspricht, und in der Richtung begriffen ist, sich über die Bestimmungsgründe aus der Welt zu erheben. Ja wohl wird die stete Bereitschaft erforderlich sein, auch in diesen Merkmalen der christlichen Vollkommenheit zuzunehmen und größer zu werden, um nicht zurückzugehen und ärmer zu werden. Aber es ist doch nur der in sich vollkommene religiöse Glaube, welcher in der Noth des Lebens in die Bitte ausbricht: Ich glaube, Herr; hilf meinem Unglauben.

Beläge.

Seite 3. — Marc. 9, 24.
„ 5. — Matth. 5, 48. Jak. 1, 4. 1 Kor. 2, 6. Phil. 3, 10—15.
„ 6. — Jak. 1, 27.
„ 7. — Confessio Augustana II. 6. §. 49. 50. — Lutheri opera latina ad historiam reformationis pertinentia ed. Schmidt. Tom. VI. p. 254.
„ 10. — Marc. 8, 34—37.
„ 12. — 1 Kor. 7, 20. 2 Thess. 3, 10—12. Gal. 6, 3. 4. 1 Kor. 3, 5—8. 1 Thess. 2, 19. Phil. 2, 15. 16.
„ 14. — Conf. Aug. I. 20. §. 24.
„ 15. — Lutheri opera. Tom. IV. p. 226. — Röm. 8, 28. — Calvini Institutio christianae religionis III. 2, 16. — 1 Kor. 3, 21—23. Röm. 8, 38. 39. Psalm 73, 25—28.
„ 16. — Röm. 11, 33.
„ 17. — Jak. 1, 2. 3. Röm. 5, 3. 4. — Melanchthon Loci theologici. Corpus Reformatorum Tom. XXI. p. 956. Calvinus l. c. III. 20, 12.
„ 18. — Hebr. 13, 15. Phil. 4, 6. 1 Thess. 5, 16—18. Röm. 14, 17; 15, 13.

Digitized by Google

Ueber

das Verhältniß

des

Bekenntnisses zur Kirche.

Ein

Votum gegen die neulutherischen Doctrinen

von

Albrecht Ritschl,

Professor der Theologie zu Bonn.

Bonn,

bei Adolph Marcus

1854.

Digitized by Google

Digitized by Google

In den Streitschriften der heutigen Lutheraner gegen die evangelische Union werden regelmäßig gewisse Meinungen über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche geltend gemacht, deren Einfachheit dafür scheint bürgen zu sollen, daß sie sich ganz von selbst verständen. Mindestens scheint die Voraussetzung gerechtfertigt zu sein, daß die scheinbaren Grundsätze, mit welchen die Möglichkeit einer Union der lutherischen und der reformirten Christen bestritten wird, mit den Symbolen der lutherischen Reformation übereinstimmen, und aus denselben abgeleitet seien. Um so auffallender dürfte es manchem ferner stehenden Beobachter des Kampfes sein, daß die obersten leitenden Gedanken der strengen Lutheraner über das Verhältniß des Bekenntnisses zur Kirche an der Norm des lutherischen Bekenntnisses selbst die Probe nicht bestehen. Mag auch die Theologie jener Männer echt lutherisch sein, die Vorstellung von der Kirche, welche ihre kirchliche Politik leitet, ist so bestimmt im Widerspruch mit der Norm, auf welcher sie zu fußen vorgeben, als sie nicht aus derselben abgeleitet ist. Um die Hauptgrundsätze der lutherischen Unionsgegner festzustellen, bedarf es nicht der Uebersicht ihrer ganzen Literatur, sondern einige wenige Schriften, welche uns zufällig vorliegen, werden dazu genügen.

In der Brochüre von Kahnis, die moderne Unionsdoctrin (Leipzig 1853) S. 9 heißt es: „Das lutherische Bekenntniß ist die Regel des Glaubens und Lehrens, der Einheitspunkt der Gemeinschaft, und ebensomit der Unterscheidungspunkt von anderen Gemeinschaften, die Norm aller Lebensgestalten der Kirche.“ In kürzerer Formel spricht Herr Otto in Naugard diesen Gedanken aus:

Digitized by Google

„Das Wesen der evangelischen Kirche ist ihr Bekenntniß" (die kirchliche Gemeindeordnung, ein Vortrag. Stettin 1851, S. 5). Sehr einfach ist die Folgerung, welche hieraus gegen die Union gezogen wird, daß Verschiedenheit des Bekenntnisses die Verschiedenheit von Kirchen ergiebt, also deren Einheit unmöglich macht; und wenn logische Schlüsse die Mächte des Lebens wären, so müßte die Union vor der imponirenden Einfachheit dieser Wahrheit zu Boden sinken. Aber die Ueberzeugungskraft eines Grundsatzes für gebildete Geister pflegt nicht blos durch seine Einfachheit, sondern auch durch seine Vollständigkeit, Gründlichkeit, Unzweideutigkeit bedingt zu sein; ungebildete Massen können mit Schlagwörtern aufgeregt werden, aber ein solcher Erfolg beweist nichts für die Wahrheit des mächtig gewordenen Wortes, vielmehr sollte ein Jeder aus Erfahrung wissen, wie schwer der Wahrheitssinn durch tendenziöse Aufregung leidet. Wenn also auch eine starke antiunionistische „Strömung" an der Hand jenes Grundsatzes durch die evangelische Kirche deutscher Zunge geht, so läßt sich unser Urtheil dadurch nicht bestechen. Wir sind aber deßhalb weit davon entfernt, in tendenziöser Einfachheit jenen Grundsatz für unrichtig zu erklären, sondern wir stellen den in Disjunctionen so geübten Gegnern vorläufig die Frage: Ist das Bekenntniß allein und unbedingt das Wesen, der Einheitspunkt, die Norm der Kirche, so daß nichts weiter, als das Bekenntniß, Wesen, Einheitspunkt, Norm der Kirche bildet? Sollen wir uns in ihrem Sinne die Frage bejahen, so dient nichts mehr zur Erläuterung jener Ansicht, als die Definition des Cardinals Bellarmin: ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem (controv. de eccl. militante cap. 2). Wenn das Bekenntniß das Wesen einer Kirche ist, so ist es der Kirche also nicht wesentlich, in welcher Weise sich der einzelne Genosse der Kirche zu demselben verhält, ob er es mit dem Herzen bekennt oder nicht, der allgemeine Zustand ist normal, wenn es nur Alle mit dem Munde bekennen, wenn es

Digitized by Google

nur Alle als Rechtsordnung anerkennen. Und wenn die „Norm aller Lebensgestalten der Kirche" so gemeint ist, so wird dieser Gedanke durch die weiterhin folgenden Worte des obengenannten Gewährsmannes beleuchtet: Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum, das heißt, der Begriff der Kirche ist der Begriff des Staates. Und bei Voraussetzung eines solchen Begriffes von Kirche ist freilich Union zweier nicht anders denkbar, als entweder in Unterwerfung einer unter die andere durch Annahme des Bekenntnisses derselben, oder in der Form einer Conföderation, welche jedoch der staatlichen Analogie gemäß nie dauernd sein wird. Sollen wir nun glauben, daß die Gegner der Union, deren praktischen Gedanken wir durch die römisch-katholische Definition von Kirche aus ihrem obersten Grundsatze vom Werthe des Bekenntnisses abgeleitet haben, wirklich mit Bewußtsein diese Gedankenfolge vollziehen? daß sie mit Bewußtsein die Mittel vom Feinde entlehnen, um ihren Zweck zu rechtfertigen? Wir geben den Gegnern der Union das Recht, uns der Verläumdung anzuklagen, wenn wir ihnen das auch nur zutrauten. Aber wir muthen ihnen dagegen den Beweis zu, daß auf einem anderen Wege als dem Bellarmin's jene zu Ungunsten der Union lautende Ansicht vom Bekenntnisse ausgelegt werden könne. Und bei diesem Versuche werden sie nicht umhin können einzugestehen, daß ihre scheinbar so von selbst sich verstehende Ansicht vom Bekenntnisse ungründlich, unvollständig, zweideutig ist, wenn sie nicht römisch-katholisch verstanden werden soll.

Wenn jedoch Lutheraner und Reformirte durch die Verschiedenheit ihrer Bekenntnisse in zwei „Kirchen" geschieden sein sollen, liegt dann nicht vielleicht in den Sacramenten ein Band für die zwei zur Einheit der Kirche vor, welche jener Trennung ein Gegengewicht leistet? Können sich nicht Lutheraner und Reformirte gemeinsam um die Handlungen versammeln, in welchen Gott seine sündenvergebende Gnade denjenigen wirklich darreicht, welche im eigentlichen Glauben, d. h.

Digitized by Google

im Vertrauen auf die sacramental dargebotene Verheißung die heiligen Handlungen begehen? Könnte da nicht, wenn auch nur auf Momente, das Bewußtsein der Verschiedenheit der Bekenntnisse aufgegeben werden in den Glauben an die Eine allgemeine christliche Kirche, den ja beide bekennen? Aber eines Anderen belehrt uns Delitzsch (die bayerische Abendmahlsgemeinschaftsfrage, Erlangen 1852. S. 14): „das heilige Abendmahl ist ja nicht allein eine Selbstdargabe des Herrn, es ist auch ein Bekenntniß der seinen Tod verkündigenden Gemeinde; es ist der Culminationspunkt des Gottesdienstes, der Hauptakt der kirchlichen Gemeinschaftsbethätigung, der höchste Ausdruck und Vollzug des Glaubenslebens der Gemeinde. Wer an dem heil. Abendmahl in dieser oder jener Kirche theilnimmt, der bekennt sich nicht allein zum Herrn, sondern auch zu der ihn hier bekennenden Gemeinde. Er muß kennen und glauben, was die Kirche bekennt und entschlossen sein, es mitzubekennen." Und daraus wird dann der Schluß gezogen, daß Lutheraner und Reformirte auch am Abendmahl keine Gemeinschaft haben können. Man sieht, die trennende Consequenz aus dem Satze, daß das Bekenntniß das Wesen einer Kirche sei, erstreckt sich auch auf diesen Punkt. Verschiedene Bekenntnisse ergeben verschiedene Kirchen; die Feier des Abendmahls enthält die Anerkennung des Bekenntnisses der Particularkirche; also kann ein Anhänger des reformirten Bekenntnisses nur „aus Mangel an Erkenntniß, oder in grundsätzlichem Indifferentismus oder in Gewissenlosigkeit" (S. 16) das Abendmahl der lutherischen Kirche begehren. Aus welchem Symbole mag wohl Herr Dr. Delitzsch jenen Satz geschöpft haben, daß der Abendmahlsgenosse sich nicht blos zum Herrn, sondern auch zu der ihn am Orte der Sacramentsfeier bekennenden Gemeinde bekennt? Er beruft sich dafür nur auf die durch Gutachten aus dem 16. und 17. Jahrhunderte bezeugte Praxis jener Zeit. Er wird mir also wohl nicht darin widersprechen, daß die lutherischen Symbole von diesem Fündlein nichts wissen, und dies ist der Fall, weil denselben der Gedanke an eine Particularkirche gerade so fern liegt, als den heutigen Lutheranern nahe.

Digitized by Google

Die lutherischen Symbole leugnen den Gesichtspunkt nicht, unter welchen Zwingli ausschließlich die Sacramente stellte, daß dieselben Bekenntnißzeichen, Akte der Kundgebung des Glaubens seien, aber mit dem im sacramentalen Akte kund gegebenen Glauben kann kein anderer gemeint sein, als welcher die Empfänglichkeit für die sacramentalen Gnadengaben ist, nämlich die fides specialis, quae praesenti promissioni credit, non tantum quae in genere credit deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum (Apol. C. A. VII. p. 203 Hase). Dieser Glaube und sein Bekenntniß ist aber das Signal nicht der lutherischen Particularkirche, sondern der aus dem Evangelium wiedergeborenen allgemeinen Kirche, in welchem sich Lutheraner und Reformirte nicht unterscheiden. Vergleiche Calvin's Institutio, IV, 14, 1: Sacramentum est externum symbolum, quo benevolentiae erga nos suae promissiones conscientiis nostris dominus obsignat, ad sustinendam fidei nostrae imbecillitatem, et nos vicissim pietatem erga eum nostram testamur. Delitzsch würde auch zu seiner Consequenz nicht gekommen sein, wenn er nicht das nach richtiger lutherischer Norm beiläufige Merkmal des Sacramentes, Bekenntnißzeichen zu sein, auf Kosten des Hauptmerkmales, göttliche Gabe zu sein, hervorgehoben hätte, und da er nun christliches Bekenntniß nur als particulares kennen will, so kommt er zu jener Behauptung, die so wenig lutherisch ist, daß sie noch jenseits Zwingli liegt, der doch im Abendmahle das Bekenntniß der allgemeinen Kirche anerkannt wissen wollte. Zu unserem ganz besonderen Bedauern haben wir Herrn Dr. Delitzsch auf dieser Fährte des unlutherischen „lutherischen Separatismus" betroffen, da wir ihn aus seiner Schrift „Vier Bücher von der Kirche" (Dresden 1847) als einen Mann kennen gelernt hatten, der ungeachtet seines strengen Confessionalismus den Begriff der allgemeinen Kirche zu verstehen und zu deuten wußte, und da wir ihn als einen theologischen Schriftsteller hochachten, der die Wahrheit nicht in hartnäckiger Vertheidigung der „hergebrachten Praxis" sucht. Und um so leichter hoffen wir ihn von der Unrichtigkeit des oben dargelegten Grundsatzes zu

Digitized by Google

überzeugen, da er in der angeführten Schrift S. 131 selbst sagt: „Das Einheitsband der Gesammtkirche als des Leibes Christi ist Christus in Wort und Sacrament; das Einheitsband des Gemeinwesens der einzelnen Gemeinden ist das Bekenntniß.“ Die Selbständigkeit der Sacramente würde also beeinträchtigt oder vielmehr ihre Würde als Einheitsbänder der allgemeinen Kirche würde geradezu aufgehoben, wenn die Theilnahme an ihnen von der trennenden Macht der Bekenntnisse beherrscht sein soll. Wir wollen mit diesen Bemerkungen noch keineswegs alle die praktischen Fragen abgeschnitten oder gelöst haben, welche sich über das Verhältniß der Sacramente zu den besonderen Bekenntnißgemeinden erheben, welche aber nur in einer zusammenhängenden Erörterung ihre richtige Stelle finden können. Vorläufig wollen wir blos constatiren, daß wie die neulutherische Vorstellung vom Bekenntnisse römisch-katholischen Schein hat, so die daraus abgeleitete Behauptung der Unmöglichkeit einer Sacramentsgemeinschaft zwischen Lutheranern und Reformirten einen Zwingli'schen Schein mit sich führt. Die Richtung, welche sich durch beide Grundsätze bemerklich macht, hat aber ebendarin nicht den Schein der richtigen Mitte, daß sie dieselben von den entgegengesetzten Extremen entlehnt.

Aber wir thun der Richtung Unrecht, sie begründet den Anspruch, die richtige Mitte zu vertreten, welche als solche gleich fern vom römisch-katholischen wie vom reformirten Bekenntnisse bleibt, auf die Schriftmäßigkeit des „Bekenntnisses der lutherischen Kirche.“ In der Erklärung, durch welche „Etliche Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes“ dasselbe gegen das „Bekenntniß des Berliner Kirchentages“ gewahrt haben (Erlangen 1853) heißt es (S. 6): „Gegen die Reformirten, wie gegen die Unirten wahren wir das göttliche Recht unserer Kirche auf die in Wahrheit nur ihr allein angehörende augsburgische Confession und *somit* auf den ihr durch Gottes Gnade geschenkten Beruf Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein. Wir thun dies, *nicht* um uns den Ruhm zu sichern, daß wir *Glieder der wahren Kirche* seien, sondern um der Christenheit das gewisse und lautere Zeugniß der

seligmachenden Wahrheit, soviel an uns ist, unverkümmert und unverdeckt zu halten." Vorher ist die Rede von dem „wesentlichen Werthe unserer Kirche, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses zu sein", und den Schluß bildet der Wunsch, daß „bei dem lauteren und schriftgemäßen Bekenntnisse des Evangeliums der Herr Jesus Christus uns und unsere Kirche in Gnaden erhalten wolle bis ans Ende." Aber wie sollen wir diesen Vorzug verstehn? Schriftmäßigkeit nimmt jede Kirche für ihr Bekenntniß in Anspruch, also wie soll man sich überzeugen, daß das Bekenntniß der lutherischen Kirche ausschließlich schriftmäßig ist, und zwar nach „göttlichem Rechte"? Die römisch-katholische Kirche sucht wenigstens das göttliche Recht der Schriftmäßigkeit ihres Bekenntnisses durch die Lehre von der Tradition zu beweisen; womit suchen die „Etlichen Theologen und Juristen" ihre Behauptung zu rechtfertigen und dadurch wirksam zu machen? Man beschuldige uns nicht der Wortverdrehung, wenn wir aus den mitgetheilten Sätzen der Erklärung den Schluß herausfinden: Weil die lutherische Kirche göttliches Recht auf die C. A. hat, so hat sie das reine schriftmäßige Bekenntniß nach göttlichem Recht. Dieser Schluß ist durch das „somit" so klar ausgesprochen, daß wir ihn gar nicht umgehen können. Also die lutherische Kirche hat göttliches Recht auf die C. A.? Man hat keine Ursache zu zweifeln, daß die Augsburgische Confession der lutherischen Kirche nach dem menschlichen Rechte des Westphälischen Friedens zugehört, und die „Etlichen Theologen und Juristen" suchen S. 4 ihrer Erklärung auch noch das ausschließliche historische Recht der lutherischen Kirche auf die C. A. plausibel zu machen, aber wodurch die Prätension des göttlichen Rechtes dieses Verhältnisses begründet sei, haben die Herren sehr mit Unrecht verschwiegen, denn jetzt kann ihnen Keiner ihre Behauptung glauben! Und wie nothwendig wäre doch die Anerkennung derselben, da allein auf jenem Satze die andere Behauptung ruht, daß somit die lutherische Kirche den göttlichen Beruf hat, „die Predigerin der reinen evangelischen Lehre zu sein." Aber mag das Recht der lutherischen Kirche auf die C. A.

Digitized by Google

noch so göttlich sein, so dürfte sich ferner Niemand von der Bündigkeit des Schlusses überzeugen: weil wir die C. A. haben, so sind wir die Kirche des schriftmäßigen Bekenntnisses. Der Schluß würde nur richtig und wirksam sein, wenn vorauszusetzen wäre, daß die C. A. inspirirt sei. Das hat aber glücklicherweise noch Niemand behauptet. Also würde es sich um den Beweis aus der Schrift handeln, daß die C. A. das ausschließlich schriftmäßige Bekenntniß sei. Das ist den lutherischen Theologen bisher nicht in allen Punkten gelungen, und das wird ihnen fernerhin nicht gelingen, auch wenn sie etliche Lehrer des Kirchenrechtes zu Hülfe nehmen. Aber vielleicht ist das Vorgeben auch gar nicht so ernst gemeint? Wenigstens kann es nicht ernst gemeint sein von Einem der Unterzeichner der Erklärung, von Herrn Prof. Hofmann in Erlangen, welcher gegenwärtig literarisch beschäftigt ist, „den Schriftbeweis" in einem ganz anderen Sinne zu führen, als für das Bekenntniß der lutherischen Kirche. Es scheint aber, wir müssen ihm in Erinnerung bringen, in welchen Hauptpunkten er nicht blos von der Dogmatik der classischen Zeit des echten Lutherthums, sondern auch von den theologischen Anschauungen der C. A. abweicht. Wir sind durch seine Theilnahme an jener Erklärung gezwungen, besonders folgenden Satz aus seinem Werke (I, S. 4) zur Vergleichung mit ihr auszuheben: „Der Ausdruck, welchen die Glaubenserkenntnisse im schriftlichen Bekenntnisse meiner Kirche gefunden haben, ist nicht durch wissenschaftliche Nothwendigkeit, welche immer die gleiche bliebe, sondern durch das jedesmalige Bedürfniß des kirchlichen Gemeinlebens bestimmt, fordert daher Beweis seiner Schriftmäßigkeit nicht für sich sowohl, als für das, was er meint." Herr Dr. Hofmann hat sich durch diese zweideutige Formel die Schriftforschung von dem Zwange des Bekenntnisses frei gemacht, ohne darum den Ruhm eines Erlanger Lutheraners aufzugeben. Aber was sagen die weniger geistreichen Lutheraner dazu, daß er (Schriftbeweis I, S. 114 ff.) beweist, daß der Name „Gottessohn" Jesu nur in seiner geschichtlichen Existenz zukomme, nicht aber Ausdruck seiner ge-

Digitized by Google

neratio aeterna als verbum dei sei, während nicht blos die alten Dogmatiker, sondern die C. A. art. III. ausspricht: item docent, quod verbum hoc est filius dei assumpserit humanam naturam etc. Soll hierauf die Ausrede Anwendung finden, das der Ausdruck des Bekenntnisses sein gerades Gegentheil meine? Herr Hofmann beweist aus der Schrift, daß der Tod Jesu nicht als Ersatz für die Gott angethane Beleidigung gelten dürfe, welcher erst geschehen müsse, damit Gott gnädig sei (II. S. 334); vielleicht soll die C. A. diesen Gedanken meinen, wenn sie sagt art. III.: Christus – vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis patrem; art. IV. Christus sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Wir haben gegen diese Proben der Schriftforschung gar nichts einzuwenden. Wir schätzen vielmehr das Werk Hofmann's als ein Schrift von hohem Verdienst, als ein Denkmal wahrer evangelischer Theologie; wir können aber nicht begreifen, wie dessen Verfasser in vollem Ernst jene Erklärung unterschreiben konnte *). Aber überhaupt scheint es ein Ausdruck der

*) Dieses Urtheil war niedergeschrieben, als mir in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1853 Dec. S. 338 eine Erklärung von Herrn Prof. Hofmann vor Augen kam, in welcher derselbe seine Empfindlichkeit über ein Zeichen der Verwunderung kund giebt, mit welchem in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft seine Theilnahme an jenem Manifeste erwähnt worden war. Ich würde natürlich das oben gefällte Urtheil über den Widerspruch zwischen H.'s theologischem und kirchlichem Standpunkte zurückgezogen haben, wenn der geehrte Theolog denselben wirklich gelöst hätte. Er sagt darüber a. a. O. Folgendes: „Allerdings achte ich es nicht sowohl für ein Recht, als vielmehr für die Aufgabe eines lutherischen Theologen, und deßhalb auch für meine Aufgabe, jenes Glaubens wissenschaftlich nothwendigen Ausdruck zu suchen, und weil mein Bewußtsein dieser Pflicht nichts anderes ist, als die wissenschaftliche Gestalt meiner Glaubensgewißheit, so giebt es mir den Muth, mich aller herkömmlichen Bezeichnung jenes Glaubensinhaltes zu entäußern, ja mich dahin zurückzuziehen, wo sich der Christ vom Nichtchristen scheidet, indem ich in herzlicher Fröhlichkeit dessen gewiß bin, daß mich die wissenschaftliche Rückkehr zu allem dem wieder gelangen läßt,

Digitized by Google

oben mitgetheilten Stelle derſelben zu verrathen, daß die Theologen und Juriſten ſelbſt nicht die volle und conſequente Ueberzeugung von der ausſchließlichen Schriftmäßigkeit des lutheriſchen Bekenntniſſes haben, welche ſie den Unionspraktiken entgegenſtellen. Wenn es „der weſentliche Werth der lutheriſchen Kirche iſt, die Kirche des ſchriftgemäßen Bekenntniſſes zu ſein", ſo iſt ſie die wahre Kirche, und alle anderen falſche; wenn das lutheriſche Bekenntniß „das gewiſſe und lautere Zeugniß der ſeligmachenden Wahrheit" iſt, ſo iſt die lutheriſche Kirche die allein ſeligmachende. Haben die Herren den Muth, in dieſem Sinne die Schriftmäßigkeit des lutheriſchen Bekenntniſſes geltend zu machen? Es wird ſchwer ſein, hierauf eine einfache Antwort zu finden, denn die ſchlecht und phraſenhaft geſchriebene Erklärung enthält nur einen nach jener Conſequenz hinſchielenden Ausdruck, deſſen Auslegung zweifelhaft iſt. Wenn es heißt: Wir wahren das Recht der lutheriſchen Kirche auf die C. A. und ihren Beruf, die Predigerin der reinen evangeliſchen Lehre zu ſein, nicht um uns den Ruhm zu ſichern, daß wir Glieder der wahren Kirche ſeien, ſondern u. ſ. w. — ſo bleibt es zweifelhaft, ob die Herren dieſen Ruhm in Anſpruch nehmen, oder ihn ablehnen, aber faſt ſcheint die Conjunctivform „ſeien" für das letztere zu ſprechen. Und mindeſtens wäre den Herren Theologen in Erlangen zuzumuthen, daß ſie in dankbarer Erinnerung an den reformirten Profeſſor Krafft ſich vor einer ſolchen Behauptung hüteten, daß die ſeligmachende Wahrheit nur im lutheriſchen Bekennt-

---

was die lutheriſch-apoſtoliſche Kirche, die Predigerin der reinen evangeliſchen Lehre einheitlich glaubt und bekennt." Obgleich ich den Sinn dieſer auf Schrauben geſtellten Erklärung zu errathen glaube, ſo kann ich ſie nicht für genügend halten, um mein Urtheil über H.'s theologiſche und kirchliche Stellung fallen zu laſſen. Ich erwarte erſt die Exemplification und die gegen das Schriftprincip zu führende Rechtfertigung jener „wiſſenſchaftlichen Rückkehr" von dem weſentlichen Wahrheitsinhalte des Chriſtenthums (an welchem ſich der Chriſt vom Nichtchriſten ſcheidet) zu dem „einheitlichen" Dogma der „lutheriſch-apoſtoliſchen" Kirche.

Digitized by Google

niſſe, die wahre Kirche nur als lutheriſche zu finden ſei. Das Eine behaupten ſie doch, aber das Andere ſprechen ſie mindeſtens nicht deutlich aus, zum Beweiſe daß ſie es mit uns armen Unirten und Reformirten doch noch etwas beſſer meinen, als ihnen ihre Streitluſt gegen die Union vorſpiegelt.

Die Erklärung, mit welcher wir uns beſchäftigen, iſt bekanntlich gerichtet gegen das unioniſtiſch verclauſulirte Bekenntniß des Berliner Kirchentages zur C. A. Der Hauptgrund, auf welchen ſich die „Etlichen Lehrer der Theologie und des Kirchenrechtes" ſtützen, iſt das ſogar für göttlich ausgegebene ausſchließliche Recht der lutheriſchen Particularkirche auf dieſes Bekenntniß. Sie erinnern ſich allerdings, daß die urſprünglichen Theilnehmer an dieſem Bekenntniſſe nicht die Abſicht gehabt hätten, „eine ſonderliche oder eine deutſche Kirche zu ſtiften, ſondern die Eine Kirche Chriſti zu erneuern." Der Widerſtand des größeren Theiles der Chriſtenheit aber habe dahin geführt, daß die Gemeinſchaft der augsburgiſchen Confeſſion eine Particularkirche wurde, dieſe ſei aber nur die lutheriſche, und nicht eine ſolche Kirche, „in welcher Lutheriſche Reformirte und Unirte angeblich mit gleichem Rechte ihres verſchiedenen Glaubens leben." Um ſo mehr halten ſie es für nöthig, das Recht der lutheriſchen Kirche auf die C. A. hervorzuheben, da man ja mit dem Beſchluſſe des Kirchentages den der Union gemachten Vorwurf der Confeſſionsloſigkeit beſeitigt erklären, „und den Widerſtand, welcher lutheriſcher Seits der Union entgegengeſetzt wird, um ſo zuverſichtlicher als blos fleiſchlichen Eigenſinn oder hartnäckigen Unverſtand darſtellen könnte." Dieſe Appellation an das Recht läßt ſich vielleicht hören: die C. A. iſt einmal Eigenthum der lutheriſchen Kirche, eine Verſammlung wie der Berliner Kirchentag beeinträchtigt dieſen Beſitz, indem er die C. A. und zwar mit Verletzung ihrer Integrität als Unionsdocument hinſtellt. Das Unternehmen des Berliner Kirchentages hat auch uns von Anfang an nicht unbedenklich geſchienen, weil ein ſolcher Beſchluß vorauszuſehen war, wie er wirklich gefaßt iſt, und dann Proteſte zu erwarten waren, wie uns einer vorliegt; das Unternehmen iſt

Digitized by Google

uns auch gewissermaßen als überflüssig erschienen, weil der Kirchentag durch sein Statut sich auf den Boden der reformatorischen Bekenntnisse gestellt hat, und jener Akt als eine Art von Nachgiebigkeit gegen den abgeschmackten Vorwurf angesehen werden mußte, daß die Union bekenntnißlos sei. Indessen überrascht es doch, daß die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses nur das Recht ihrer Kirche dagegen geltend machen wollten, welches zwar nicht, wie sie insinuiren, ein „göttliches" ist, aber doch als historisches Achtung verdienen könnte. Konnten sie sich nicht vielleicht freuen, daß ihr Bekenntniß, wenn auch zunächst mit Limitation, auch außerhalb der Grenzen anerkannt wird, in denen es seit dem westphälischen Frieden gesetzlich gilt? Sollte ihnen nicht die Beobachtung erfreulich sein, daß durch die Union der Calvinismus, welcher früher bedeutende Territorien in Deutschland beherrschte, verdrängt, und lutherische Art der Theologie und des Cultus verbreitet worden ist? Nein, sie sagen: entweder die ganze, untheilbare Wahrheit, oder gar nichts; die halbe Anerkennung der Wahrheit beeinträchtigt unser Recht des Besitzes derselben und unser Recht, Euch den Mangel der Wahrheit zum Vorwurf zu machen. Ob die Männer des schriftgemäßen Bekenntnisses wohl diese Gesinnung nach der Schrift normirt haben? oder soll die lutherische Kirche nur in dem Sinne „Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses" heißen, weil die Gesinnung nicht schriftgemäß zu sein braucht? Ich meine wenigstens, daß es die Lutheraner nicht verunehren wird, die Pastoralweisheit und die Kirchenpolitik des Apostels Paulus zu beachten, welcher bei einem noch etwas schlimmeren Falle des Gegensatzes, als welcher zwischen den Lutheranern und dem Kirchentage vorliegt, an die Philippische Gemeinde (I, 15—18) schreibt: „Etliche freilich auch predigen Christum aus Neid und Streitsucht, etliche aber auch aus Wohlwollen: die mit Liebe umgehen, weil sie wissen, daß ich zur Verantwortung des Evangeliums bestimmt bin; die mit Parteisucht aber, verkündigen Christum nicht aus reiner Absicht, meinend Drangsal zu meinen Banden hinzuzubringen. Was thuts? doch wird auf jede Weise, sei es

Digitized by Google

mit Heuchelei, sei es mit Wahrheit, Christus verkündigt; und darüber freue ich mich, ja werde mich auch ferner freuen." Die blos juristische Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Bekenntniß ist die weltliche, und die weltliche ist die ungläubige. Das ist der größte Schaden in der Geschichte der deutschen Reformation, welchen die heutigen Lutheraner, ohne ihn zu erkennen, zu conserviren sich bemühen, daß die Stände der Augsburgischen Confession sich gewöhnten, das dem Kaiser und den katholischen Ständen abgewonnene weltliche Recht ihres Bekenntnisses auch gegen die verwandten reformatorischen Bekenntnißformen anzuwenden. Daß die Kirche der Reformation Particularkirche wurde, erklärt sich aus dem Widerstande des größeren Theiles der Christenheit; daß aber die Gemeinschaft der Augsburgischen Confession den Geist des Particularismus in sich groß zog, in welchem man den Calvinismus als Gegner und nicht als Verwandten betrachtete, in welchem der Gedanke an die Eine allgemeine Kirche so gut wie verloren ging, dies erklärt sich aus der Beruhigung, die man im Besitze des weltlichen Rechtes der C. A. fand. Und dieser unselige Standpunkt soll im Namen der seligmachenden Wahrheit heutzutage erneut werden, nachdem die politischen wie religiösen Folgen jenes Kirchenrechtes durch zwei Jahrhunderte offenbar geworden sind? Die Kinder zeichnen sich durch ein eigenthümlich egoistisches Rechtsgefühl für ihr Eigenthum aus, ich glaube aber nicht, daß der Erlöser diese Eigenschaft hat empfehlen wollen, als er das Kind als Muster der Himmelreichsgenossen aufstellte. Jedoch es kommt den Unterzeichnern der Erklärung nicht blos auf den Schutz des Rechtes ihres Eigenthums an, sondern auch darauf, ihr Recht zu erhalten, der Union den Vorwurf der Bekenntnißlosigkeit zu machen. Sie machen es selbst davon abhängig, daß sonst ihr Widerstand gegen die Union als fleischlicher Eigensinn und hartnäckiger Unverstand erscheinen müßte. Allerdings ist etwas Werdendes, wie die Union, für juristische Behandlung nicht geeignet, juristische Betrachtung findet sich nicht in die Behauptung, daß die Union den Consensus der beiderseitigen Confes-

Digitized by Google

sionen bekenne. Man fragt triumphirend: wo ist denn der Consensus? jenes dritte, in dessen Erwartung sich die Unirten „über den Widerspruch zwischen beiden hinwegsetzen, als bedeute er nichts für christliches Leben und Sterben?“ Man erwarte nicht, daß ich diese Insinuation widerlegen werde, die ich nur als eine pikante Auffassung des Streitobjects ansehe. Der Streit hierüber wird noch längere Zeit dauern, und deßhalb wäre es gut, wenn dabei auch die Fragen in Betracht kämen, wie denn der Consensus der im Concordienbuche enthaltenen lutherischen Symbole aussieht? ob die Lutheraner sich schon über den Dissensus hinweggesetzt haben, der wegen der symbolischen Lehre über das kirchliche Amt zwischen ihnen sich ergeben hat? ob nicht die Concordienformel eine Vorstellung von der Kirche mit sich führt, die der in der C. A. und ihrer Apologie ausgesprochenen widerspricht? ob denn mit dem allgemeinen Begriffe vom Sacramente in der Apologie die lutherische Abendmahlslehre übereinstimmmt? Ich habe diese Punkte mit dem bekannten Vorwurf gegen den Unionsconsensus nie vergleichen können, ohne des Wortes vom Splitter und vom Balken zu gedenken, und es wäre zu wünschen, daß auch die Gegner der Union dieselbe Reflexion einmal anstellten.

Der römisch-katholische Begriff von der Kirche ist die Vorstellung von der römisch-katholischen Kirche. Dagegen der lutherische Begriff von der Kirche in den Symbolen wird nicht gedeckt durch die Vorstellung von der lutherischen Kirche. Aber der Gegensatz der lutherischen Betrachtungsweise gegen die römisch-katholische ist in der C. A. art. VII. noch nicht deutlich ausgesprochen. Der Katholik kann sich das Bekenntniß aneignen: Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Denn daß die Grundbe-

Digitized by Google

ſtimmung der Kirche nicht donatiſtiſch gemeint iſt, was die Verfaſſer der Confutatio Pontificia vermutheten, bedarf keiner Bemerkung, da dieſer Sinn durch den achten Artikel ausgeſchloſſen iſt. Der Gegenſatz der Betrachtungsweiſen ergiebt ſich erſt an der Vergleichung zwiſchen den in der Apologie der C. A. gegebenen Erläuterungen und den ſchon oben mitgetheilten Grundſätzen Bellarmin's. In der Apologie (p. 144) ſagt Melanchthon: Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi. Dieſen Satz darf der evangeliſche Theolog nicht aus den Augen verlieren, wenn er über praktiſch-kirchliche Angelegenheiten urtheilt, dieſer Grundſatz allein verbürgt die Möglichkeit evangeliſcher Behandlung kirchlicher Fragen. Das Weſen der Kirche nach evangeliſcher Anſchauung iſt die Gemeinſchaft des Glaubens und des heiligen Geiſtes; das Bekenntniß und die Ausübung der Sacramente als Bekenntnißzeichen ſind Merkmale der Kirche nach außen. Wie hieß es doch bei den Neulutheranern? das Bekenntniß ſei das Weſen der Kirche? Und dieſes Gerede war zu Ehren der lutheriſch-ſymboliſchen Lehre? Ja die Apologie iſt zwar nur ein Werk von Melanchthon, ſie ſteht aber im Concordienbuche in gleicher Geltung mit der Concordienformel, und ſie iſt das einzige ſymboliſche Buch, an welchem der Lutheraner ſeinen Begriff von der Kirche normiren kann. Haben die Gegner eine ſo geringe Kenntniß von den Symbolen „ihrer Kirche," oder haben ſie es verlernt, Merkmal von Weſen zu unterſcheiden? Und es machen ſich alle dieſes Irrthums ſchuldig, welche entweder ausſchließlich oder in erſter Linie den Maaßſtab des Rechtes an eine Kirchengeſtaltung anlegen. Wenn das der höchſte Trumpf gegen die Union iſt, daß ſie bekenntnißlos ſei, daß ſie keinen ſicheren Grund des Rechtes habe, ſo wird das als Weſen der Kirche vorausgeſetzt, was nur Merkmal nach außen iſt, d. h. für

Digitized by Google

die ungläubige Betrachtung. Die Gegner leugnen nicht, daß in der Union Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes sei, sie haben bisher nicht leugnen können, daß in der unirten Kirche, noch ehe die lutherische Strömung mit Brausen auf der Erde hinfuhr, Gemeinde der Heiligen bestanden hat, Einzelne unter ihnen wenigstens werden nicht in Abrede stellen können, daß sie sich mit Reformirten oder Unirten im Glauben und in Kraft des heiligen Geistes verbunden wissen; und das wird der Union stets ihr göttliches Recht gegen die neulutherische Jurisprudenz erhalten. Es ist die römisch-katholische Betrachtungsweise, so weit wir sie wenigstens aus der Consequenz der symbolischen Lehre und aus Bellarmin's Theorie erkennen, den Begriff der Kirche nur nach der rechtlichen Verbindlichkeit ihrer Merkmale zu normiren, und es gleichgültig zu lassen, ob die Mitglieder der Kirche ein innerliches, religiöses, oder ein bloß äußerliches, rechtliches Verhältniß zu jenen Merkmalen einnehmen. Auf diesem Standpunkte werden deßhalb absichtlich die Merkmale als die Wesensbestimmungen der Kirche eingesetzt; aber die evangelische Betrachtung des Begriffs der Kirche ist darauf hingewiesen, das Wesen der Kirche von ihren Merkmalen zu unterscheiden, und den Werth der letzteren nur nach dem ersteren zu bestimmen, wenn man nicht aus der evangelischen Kirche eine schlechte Doublette der katholischen machen will. Die katholische Kirche in ihren officiellen Organen erkennt nirgendwo Christenthum, Kirche, Gemeinschaft der Heiligen an, außer wo ihre Merkmale, d. h. ihr Wesen gilt. Die Neulutheraner hingegen, indem sie Kirche bei den Reformirten und wenigstens Christenthum bei den Unirten zugeben, indem sie Anstand nehmen, deutlich zu sagen, daß die wahre Kirche nur bei ihnen sei, zeigen an, daß ihr Kirchenrechtsbewußtsein das Gefühl für die symbolische Norm des evangelischen Begriffes von der Kirche noch nicht völlig erstickt hat, aber sie werden immer tiefer in den Irrthum hineintaumeln, wenn sie nicht mit voller Aufrichtigkeit zur Anschauung des Symbols zurückkehren. Um aber diese letztere vollständig zu entwickeln, muß gefragt werden, warum

Digitized by Google

die Gemeinſchaft des Glaubens gerade dieſe Merkmale, die pura evangelii doctrina, und die ſtiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente habe? Die Antwort Melanchthons iſt klar und durchſichtig. Indem er nachweiſt, daß an den Merkmalen der Kirche auch ſolche Menſchen theilnehmen, welche nicht Glieder an Chriſtus ſind, welche alſo trotz ihres Bekenntniſſes in keinem weſentlichen Verhältniſſe zur Kirche ſtehen, ſondern dem Teufel angehören, hält er es für nothwendig zu fragen: quae res principaliter efficiat nos membra, et viva membra ecclesiae (p. 146)? Das Bekenntniß, welches den Böſen wie den Guten gleichmäßig angehört, verbürgt jene weſentlich kirchliche Qualität des Einzelnen nicht. Die äußerliche rechtliche Beobachtung des Bekenntniſſes würde den Unterſchied zwiſchen der Kirche, dem populus spiritualis, und dem populus legis aufheben, welcher letztere neben der Verheißung über Chriſtus noch die Verheißungen äußerlicher, rechtlicher Güter, der Herrſchaft u. ſ. w. beſaß. Aber es iſt das Evangelium, welches die Kirche begründet, welches die Einzelnen zu wahren Gliedern an Chriſtus macht. Evangelium affert non umbram rerum aeternarum, sed ipsas res aeternas, spiritum sanctum et iustitiam, qua coram deo iusti sumus. Igitur ille tantum sunt populus iuxta evangelium, qui hanc promissionem spiritus accipiunt. Es bedarf wohl keiner Bemerkung, daß dies evangelium, welches von der pura evangelii doctrina zu unterſcheiden iſt, die von Chriſtus gewährleiſtete Verkündigung der freien Sündenvergebung an den Gläubigen iſt, die praktiſche Spitze der göttlichen Offenbarung, das weſentlich wirkſame Wort Gottes in der Form der Predigt und der Sacramente. Denn auch der Inhalt der Sacramente iſt die promissio gratiae quae est propria novi testamenti. Certe enim debent statuere corda, cum baptizamur, cum vescimur corpore domini, cum absolvimur, quod vere nobis ignoscat deus propter Christum. — Idem effectus est verbi et ritus, sicut praeclare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile (Apol. p. 200). Im Sinne der fortwährenden und fortwirkenden göttlichen That iſt alſo das Evangelium in Predigt

Digitized by Google

und Sacrament der Grundfactor der Kirche, welcher Glauben wirkt, heiligen Geiſt mittheilt, die Gemeinſchaft der Heiligen in der Welt aufſtellt, welche die Kirche iſt. Daß dieſelbe da iſt, giebt ſie nun auch den Ungläubigen kund durch die richtige Verwaltung der Sacramente und durch die pura doctrina evangelii (p. 148). Die Sacramente als Träger der Verheißung des Heiles ſind nur für die Gläubigen; als äußere Handlungen ſind ſie auch deren Bekenntnißzeichen den Ungläubigen gegenüber. Das Evangelium aber iſt nicht zugleich That Gottes und That des Menſchen, ſondern wie es als That Gottes nur für die Gläubigen etwas iſt, ſo hat es auf die Ungläubigen nur mittelbare Beziehung in der pura doctrina evangelii, im Bekenntniſſe, und dieſes iſt die That der Gläubigen. Das Bekenntniß muß aber die göttliche Grundthat, durch welche die Gemeinſchaft der Heiligen gebildet iſt, anerkennen, und ſeine Richtigkeit und Reinheit hängt davon ab, daß es die Freiheit und Unbedingtheit des göttlichen Gnadenwillens in Chriſto ausſpricht. Nur wenn die Gläubigen den göttlichen Grund ihres Heilszuſtandes unverkümmert anerkennen, wenn ihre doctrina evangelii rein iſt, iſt ihr Bekenntniß wirkliches Merkmal ihres Daſeins für die Ungläubigen; und nur wenn ihre administratio sacramentorum evangelio (der evangeliſchen Geſchichte) consentanea iſt, haben ſowohl ſie daran die Gewähr göttlicher Heilswirkung, als auch die Außenſtehenden das richtige Zeugniß davon. Demnach ſagt Melanchthon: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, sed dicimus exsistere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis.

Iſt damit nun ausſchließlich die lutheriſche Kirche charakteriſirt? Paßt das blos auf das lutheriſche Bekenntniß und die lutheriſche Sacramentsverwaltung? Nein, ſowahr die reformirte und die unirte Kirche ſich auf daſſelbe Evangelium gründen, wie die lutheriſche, ſowahr ſie Alle die durch Chriſtus gewährleiſtete freie ſündenvergebende Gnade Gottes

Digitized by Google

als den Grund ihres Heiles bekennen, so sind sie zusammen in Einer Kirche. Sowahr bei Lutherischen, Reformirten, Unirten die Verwaltung der Sacramente der Stiftung gemäß ist, wird die Gnade, welche Gott an die Sacramente gebunden hat, mitgetheilt auch an die Gläubigen, welche vielleicht nicht die richtige Vorstellung davon haben, und so darf die abweichende Auslegung eines Mysteriums nicht der Grund sein, die Einheit der Kirche zu verhindern, welche hinter dem gemeinsamen Merkmale der stiftungsgemäßen Feier des Sacramentes zu erkennen ist. Sowahr die Lutheraner verpflichtet sind, die Apologie als symbolisches Buch zu ehren, sind sie gehalten, diese Grundlage der Union anzuerkennen und auszubauen. Die symbolische Gesetzlichkeit selbst, welche sie geltend machen, zwingt sie dazu, wenn sie recht erwägen, was Paulus an die Galater 3, 10 schreibt. Wir Unirte aber stehen nicht aus Zwang, sondern in Folge der geschichtlichen Nothwendigkeit, welche frei macht, auf dem Grund und Boden des lutherischen Symbols, wenn wir den lutherischen Gedanken von der Kirche nur in der evangelischen Union erreichen zu können behaupten. Und in dem Sinne, auf welchen es allein ankommt, strebt die Union nicht erst ihr Bekenntniß an, sondern hat es, in dem beiden Confessionen gemeinsamen Grundbekenntnisse von der freien Gnade Gottes in Christo zur Vergebung der Sünden. Herr Dr. Kahnis (die moderne Unionsdoctrin S. 6) meint zwar, daß die Union in der preußischen Landeskirche, welche ihren Einheitspunkt nicht im Bekenntnisse, sondern in Verfassung und Cultus fand, den Grundsatz der C. A. art. VII geradezu umgekehrt habe. Dieser Lutheraner muß eine seltsame Vorstellung vom Cultus haben, wenn er ihn als Gegensatz vom Bekenntnisse denkt. Der Cultus nach evangelischem Muster ist immer Wechselwirkung göttlichen Wortes und menschlichen Bekenntnisses in Predigt, in Sacramentsverwaltung, in Liturgie, und daß die unirte Kirche in Preußen die pura evangelii doctrina führt, lehrt das Beichtgebet der Sonntagsliturgie auf die unzweifelhafteste Weise.

Indessen ich verhehle mir nicht, daß die Gegner, wenn sie

Digitized by Google

mir bis hieher gefolgt ſind, großes Mißvergnügen mit dieſer Deutung der pura evangelii doctrina empfinden und glauben werden, mich auf einem Schleichwege zu ertappen. „Die pura evangelii doctrina iſt nichts mehr und nichts minder als die Augsburgiſche Confeſſion, und Melanchthon am wenigſten kann etwas Anderes damit meinen.“ Und dann wäre unſere Diatribe für die Union wieder ganz verfehlt und hoffnungslos? Denn was hülfe das Bekenntniß der unirten Kirche zu jenem Einen Dogma, wenn ſie in anderen die Norm der reinen Lehre verließe, welche in allen Punkten gleich fundamental iſt. Ich glaube, dies iſt das Räſonnement Vieler, denn ſo haben auch die Väter im 17ten Jahrhundert räſonnirt, um ſich vor den Unionszumuthungen der Calviniſten zu ſchützen. Zunächſt bemerke ich, daß die urſprünglichen Bekenner der C. A. dieſelbe nicht als die pura evangelii doctrina hinſtellen, und wie die Vorrede ausweiſt, unter den damaligen Umſtänden auch nicht hinſtellen konnten, als es ſich noch darum handelte, einen Vergleich mit der römiſch-katholiſchen Kirche anzuſtreben. Dasjenige aber, was ſie ſich in den Vergleichsverhandlungen nicht wollten abdingen laſſen, worin ſie die pura evangelii doctrina zu beſitzen überzeugt waren, was allein die Erneuerung der Kirche aus ihrem wahren Grunde verbürgte, das war der Artikel, den wir Unirten als den fundamentalen mit Melanchthon bekennen. Pleraque istorum, quae adversarii nostri defendunt, fidem evertunt, ut quod damnant articulum de remissione peccatorum, in quo dicimus fide accipi remissionem peccatorum. Manifestus item et perniciosus error est, quod docent adversarii, mereri homines remissionem peccatorum dilectione ante gratiam. Nam hoc quoque est tollere fundamentum, hoc est Christum (Apol. p. 148). Dies Symbol der lutheriſchen Kirche kennt alſo im Bekenntniſſe einen Fundamentalartikel, welcher dem wirklichen Fundamente der Kirche entſpricht, und hegt nicht die Vorausſetzung, daß alle Artikel des Bekenntniſſes, zu deſſen Vertheidigung es geſchrieben iſt, gleich ſchwere Bedeutung haben. Es heißt unmittelbar vor der zuletzt ausgehobenen Stelle über die Kirche, deren Begriff wir

Digitized by Google

vorher kennen gelernt haben: Haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium, et ut Paulus (1. Cor. 3. 12) inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem; etsi sunt in his etiam multi imbecilles, qui supra fundamentum aedificant stipulas perituras, hoc est, quasdam inutiles opiniones, quae tamen, quia non evertunt fundamentum, tum condonantur, tum etiam emendantur. Ac sanctorum patrum scripta testantur, quod interdum stipulas aedificaverint supra fundamentum, sed quae non everterunt fidem eorum. Das Fundamentalbekenntniß zu Christus iſt eben die Anerkennung der von ihm verbürgten göttlichen Gnade in der Vergebung der Sünden, und es bleibt dabei, daß an dieſem Bekenntniſſe und an der legitimen Sacramentsverwaltung, als an den einzigen Merkmalen, die wahre Kirche erkannt wird, während in den übrigen Lehren auch unhaltbare Meinungen die kirchliche Einheit nicht aufheben, ſondern ihre Berichtigung um ſo ſicherer erwarten dürfen, je feſter die Gemeinſchaft im Fundamente iſt. Hebt nun die Prädeſtinationslehre und die Sacramentslehre Calvins das Fundament auf? Ja die lutheriſchen Polemiker des 17ten Jahrhunderts haben es bewieſen! Aber indem jene Theologie alle Lehren des Syſtems für gleich fundamental erklärte, hat ſie ſich in dem Uebermuth des Syſtemſchwindels von dem Fundamente losgeriſſen, und den Rationalismus zum Erben der Kirche eingeſetzt, als ſie an Altersſchwäche verſtarb. Wollen die heutigen Lutheraner in jene Bahn einlenken? Bis jetzt haben ſie es noch nicht gethan. Und wenn ſie wirklich den Symbolen treu ſind, ſo können ſie es nicht thun. Melanchthon hat in der Apologie (und ebenſo Luther in den Schmalkaldiſchen Artikeln) nicht in dem Sinne den Unterſchied des nichtfundamentalen vom fundamentalen Bekenntnißſtoffe hervorgehoben, damit er durch die Schlüſſe des Verſtandes vernichtet werde, ſondern damit er mit der Rückſicht der Liebe auf die Schwachen geachtet werde. Gut alſo, dann ziemt es den Lutheranern, überall die Hand zu reichen, wo der Eine Grund, der gelegt iſt, anerkannt wird, und die kirchliche Einheit mit denen

Digitized by Google

zu hegen, die darauf erbaut sind, auch wenn sie etwa, wie der Berliner Kirchentag, Stoppeln darauf gebaut haben sollten. Und wenn es Melanchthon mit der Achtung vor den Vätern der Kirche vereinigen konnte, zu behaupten, daß sie mitunter Stoppeln auf den Einen Grund gebaut hätten, so wird es auch der Verehrung der Reformatoren nicht widerstreiten, wenn die Lutheraner stets eine Verbesserung der nichtfundamentalen Artikel ihrer Bekenntnisse für möglich achten, und der gesetzlichen Anschauung derselben sich entwöhnen. Es ist ein günstiges Zeichen für die evangelische Kirche, daß ein Theolog wie Hofmann in diesem Geleise sich bewegt, es ist aber sehr zu wünschen, daß er eine klarere Stellung gegen die Tendenzen seiner Parthei einnehme, als es in der oben S. 10 angeführten Stelle seines Werkes der Fall ist.

Wir sind nicht der Meinung, daß die evangelische Kirche sich blos auf das Bekenntniß des Fundamentalartikels zu beschränken habe, sondern sie muß auch die Voraussetzungen und Folgerungen der fortwirkenden Erlösungsthat in ihrem Bekenntnisse umfassen. Dies geschieht aber nicht, wenn ein systematisches Bekenntniß auf dem Papiere steht, und als Kirchengesetz gilt; denn ungeachtet dessen hat auch in Franken, in Kursachsen, in Mecklenburg der Rationalismus geherrscht; dagegen in der unirten Kirche Preußens ist das Evangelium mit seinen schriftgemäßen Voraussetzungen und Folgerungen lebendig gepredigt und gelehrt worden, ehe der neue Confessionalismus sein Haupt erhoben hat. Die Union hat allerdings die Aufgabe, eine vollständige Bekenntnißformel anzustreben, aber weil sie sich an den Fundamentalartikel gebunden weiß, so folgt sie vorläufig dem Consensus beider Confessionen, welcher vorhanden ist für jeden, der nicht absichtlich die Augen verschließt, und läßt den Dissensus über die Abendmahlslehre frei, weil die Wirkung dieses Sacramentes auch nach lutherischer Lehre nicht daran gebunden ist, in welcher Theorie man sich das Mysterium deutet. Die Kirche der Union ist ohne ein rechtlich fixirtes Bekenntniß nicht schlimmer gestellt, als die christliche Kirche der ersten 3 Jahrhunderte. Dieselbe

Digitized by Google

beſaß ihr lebendiges Bekenntniß auch nur als Zeugniß ihrer hervorragenden Theologen und einzelner Gemeinden, ſoll aber doch Vorzüge beſeſſen haben, welche verloren gingen, ſeitdem mit dem Bekenntniſſe des Nicäniſchen Concils die Bahn theologiſcher Symbolbildung betreten wurde. Auf die Schattenſeiten der Begründung und Einführung der Union braucht man mich nicht erſt aufmerkſam zu machen, ſo wie darauf, daß in mancher Provinz der Kirche der Rationalismus die Union gemißbraucht und verfälſcht habe. Solche Erſcheinungen erklären das Eintreten eines confeſſionellen Rückſchlages nach dem Geſetze hiſtoriſcher Nothwendigkeit, aber ſie entſchuldigen weder die unevangeliſche Maaßloſigkeit deſſelben, noch hebt der Mißbrauch der Union wie des Chriſtenthums überhaupt das göttliche Recht des einen wie des anderen auf.

Aber womit will die unirte Kirche das Recht handhaben gegen ſolche unter ihren Dienern, welche anders lehren, wenn ſie ſelbſt kein formulirtes Bekenntniß hat? fragen die Gegner. Und wenn nun ein Geiſtlicher der lutheriſchen Kirche ganz legal lehrt und lebt, und auch nicht die Spur von innerem Intereſſe an ſeiner Lehre und ſeinem Amte hat? fragen wir dagegen. Die Summa iſt, daß die Leitung der Kirche ganz anders vor ſich geht, als die Leitung des Staates; daß der Rationalismus nicht durch rechtliches Verfahren, ſondern durch das Glaubensleben der Kirche überwunden wird; daß orthodox verlarvte Rationaliſten, wie ſie unter den Lutheranern vorkommen, nicht beſſer ſind, als offene, und daß auch das am ſchärfſten formulirte Bekenntniß kein Mittel iſt, um jenen das Amt zu nehmen. Die Kirchenbehörden müſſen vor Allem eine gläubige Anſchauung von der Kirche haben, zu deren Leitung ſie berufen ſind, dann werden ſie die vorhandenen Rechtsmittel im Nothfalle mit Weisheit anzuwenden wiſſen. Eine *blos* rechtliche Regierung der Kirche iſt, ich wiederhole es, die weltliche, und die weltliche iſt die ungläubige. Und es iſt der pure Unglaube, der weder Liebe noch Hoffnung hat, deſſen erſtes und letztes Wort die Appellation an das *Recht* der Confeſſion gegen die Union iſt.

Digitized by Google

Die unevangeliſchen Schlagwörter, durch welche die Neulutheraner den Fortſchritt der Union ſtören und hemmen, werden deren Beſtand nicht untergraben, — weil ſie keine Wahrheit enthalten. Die völlige Rückkehr zu den Normen und Formen des Lutherthums im 17ten Jahrhundert iſt den heutigen Lutheranern auch nicht zuzutrauen, aus verſchiedenen Gründen. Erſtens mangelt ihnen die großartige Einſeitigkeit der Verſtandesbildung, welche die Heroen der damaligen Theologie auszeichnet, und vor deren Erwerbung deren heutige Nachfolger durch den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Verkehr geſchützt ſind. Dann aber hat die Schriftforſchung, welche ſie betreiben, einen ganz anderen Zug, als den der Rückkehr zu jenen Muſtern. Der „Schriftbeweis" von Hofmann kommt dem Lutherthume nicht zu gut; die theologiſche Schule von Hofmann muß eine von dem modernen Lutherthume abgewendete Richtung einſchlagen. Wir laſſen uns deßhalb durch keine antiunioniſtiſchen Erklärungen und Streitſchriften imponiren, und ſollten auch noch ſo Viele davor ſich beugen, wir laſſen die Union nicht fahren, weil ſie die Conſequenz des reformatoriſchen Begriffes von der Kirche iſt.

Indeſſen erklärt ſich doch das Auftreten jener Schlagwörter über das Verhältniß des Bekenntniſſes zur Kirche, deren Widerſpruch mit den ſymboliſchen Grundbeſtimmungen nachgewieſen worden iſt, theilweiſe daraus, daß weder in den lutheriſchen Symbolen, noch in der ihnen zunächſt ſtehenden Theologie die Bedeutung des Bekenntniſſes für die Kirche vollſtändig und umfaſſend zum Bewußtſein gekommen iſt. In jenen von uns zurückgewieſenen Behauptungen regt ſich doch der richtige Trieb, eine nothwendige Anſchauung vom Bekenntniſſe durchzuſetzen, welche den Verfaſſern der Symbole entgangen war. Und dem Gange der menſchlichen Entwickelung entſpricht es, daß jenes nothwendige Moment des Begriffes der Kirche zuerſt in ſchiefer und einſeitiger Weiſe geltend gemacht wird. Die Männer, welche das Bekenntniß als das Weſen der Kirche

Digitized by Google

bezeichnen, folgen dem ganz richtigen Instinct, daß das Bekenntniß doch nicht blos als Merkmal der Kirche nach außen, sondern auch einem wesentlichen Zwecke im Innern der Kirche diene; sie scheinen nur nicht im Stande zu sein, das richtige Verhältniß vollständig zu erfassen, und drücken deßhalb den vorschwebenden Gedanken in einer Weise aus, durch welche die feststehende Norm des Begriffes von der Kirche verletzt wird. Wir wiederholen also, daß das Bekenntniß nicht das Wesen, sondern ein Merkmal der Kirche ist, und thun dies am liebsten mit den Worten von Delitzsch (Vier Bücher von der Kirche S. 121): „Bekennen ist eine heilige Pflicht der Kirche, eine unerläßliche Beweisung des ihr inwohnenden Lebens, aber die Kirche ruht nicht auf ihrem Bekennen, denn sie ist ja nicht ihr eigener Grund, so wenig als ein Haus von seinem Dache, und so wenig die Seele von dem bald gesunden, bald kranken Leben des Leibes getragen wird. Wie unsicher stände die Kirche, wenn eine ihrer eigenen Lebensbethätigungen, die allesammt in dem mannigfachsten Wechsel begriffen sind, ihre Grundlage wäre! Wir haben es schon oft wiederholt und wiederholen es immer wieder: die Kirche hat ihren Bestand und ihre Einheit nicht in ihrem eignen wandelbaren Handeln, sondern in unwandelbaren göttlichen Thaten. So wie der Glaube nicht als menschliche Handlung den Menschen gerecht macht, sondern die in Jesu Christo dargebotene Gottesgerechtigkeit, welche der Glaube ergreift, so ruht die Kirche nicht auf ihrem Bekennen, sei es mündliches oder schriftliches, sondern auf dem unwandelbaren Grunde, zu welchem sie sich lautrer oder unlautrer, vollkommener oder schwächer, entschiedener oder unentschiedener in ihrem wandelbaren Bekenntniß bekennt. Die Kirche, welche bekennt, die wird nicht erst dadurch, daß sie bekennt, sondern, daß sie bekennt, ist ein Beweis, daß sie schon da ist; das Bekenntniß ist nur das Selbstzeugniß, welches sich die von Gott gegründete Kirche von den Gottesthaten giebt, durch welche, und von der Grundlage, auf welche sie gegründet ist. Sie bekennet sich zu ihrem Haupte, an dem ihr Leben

Digitized by Google

hänget, zu dem Vater, in deſſen Gemeinſchaft ſie durch den Sohn verſetzt iſt, und zu dem Geiſte, der fort und fort ihr Leben vermittelt. *Wie der Glaube nicht ohne Werke ſein kann, aber die Werke nicht das Mittel unſerer Rechtfertigung ſind: ſo kann die Kirche nicht ohne ſolches Bekenntniß ſein, aber das Mittel ihres Beſtandes und ihrer Einheit iſt es nicht.* Wie die Werke den Glauben vorausſetzen, ſo ſetzt das Bekenntniß den Beſtand und die Einheit der Kirche voraus; und wie in den Werken das Leben des Glaubens ſich bezeugen ſoll, welches vor den Werken da iſt, ſo ſoll das Bekenntniß den Beſtand und die Einheit der Kirche bezeugen, welche vor dem Bekenntniß da ſind. Wir können deßhalb nicht ſcharf genug das Bekenntniß als menſchliche Handlung oder als Erzeugniß einer ſolchen, wie es im Symbol vorliegt, von dem Inhalte des Bekenntniſſes oder von den göttlichen Thaten unterſcheiden, von denen es ausgeht, und die es auszuſprechen ſtrebt.“ *Delitzſch* betrachtet ferner das Bekenntniß als „ein nothwendiges aber nicht als das einzige Bindemittel kirchlichen Gemeinweſens“; da außer ihm auch die *Liebe* dieſem Zwecke diene. Alſo ſchon dieſer Gelehrte hebt den Geſichtspunkt hervor, von dem aus der Begriff des Bekenntniſſes eine Ergänzung fordert, und zwar in jener anziehenden Schrift, ohne jede Beeinträchtigung des normalen Grundgedankens. Jedoch iſt er nicht auf die ſpecielle Betrachtung der Nothwendigkeit des Bekenntniſſes für das innere Leben der Kirche eingegangen, durch welche allein die von ihm ſo trefflich beſchriebene Grundſtellung des Bekenntniſſes zur Kirche vor Mißdeutungen geſichert wird. Wenn das Bekenntniß nicht das Weſen der Kirche iſt, ſo iſt es auch nicht göttliches Geſetz; wenn es dagegen menſchliche That iſt, ſo iſt es keine theologiſche Arbeit, ſondern ſittlich-religiöſe That, und hat nicht als papiernes Document, ſondern nur als fortdauerndes Erzeugniß des lebendigen Glaubens der Kirche ſeinen Werth. Als gläubige Auffaſſung und Anerkennung der göttlichen Heilsthaten und der fortdauernden Heilsoffenbarung Gottes darf es aber auch

Digitized by Google

dieſem objectiven Grunde der Kirche nicht hinderlich ſein, ſondern muß ihn vorausſetzen und ihm dienen. Der Grund der Kirche, das Evangelium, welches in Predigt und Sacrament wirkſam iſt, darf durch das Bekenntniß nicht bei Seite geſchoben werden. Die objective Gewißheit des Heiles muß die Kirche und jeder Einzelne in ihr ſtets aus dem Evangelium in Predigt und Sacrament ſchöpfen. Demnach iſt das Bekenntniß die Form der ſubjectiven Gewißheit des Evangeliums und der übergeſchichtlichen und geſchichtlichen Vorausſetzungen und Folgerungen deſſelben. In dieſer Eigenſchaft iſt das Bekenntniß freilich eine Wirkung der göttlichen Kraft des Evangeliums, aber wie dieſe Urſache nicht in jener Wirkung aufgeht, ſo muß dieſe die Beziehung zur Urſache feſthalten, um überhaupt zu beſtehen. Das Bekenntniß darf nie als Form objectiver Gewißheit des Evangeliums angeſehen werden, ſondern bedarf der Beziehung auf dieſe, welche nur in Predigt und Sacrament geboten wird. Es war der Fehler der theologiſchen Orthodoxie, daß ſie das Bekenntniß als Form objectiver Gewißheit der Heilswahrheit vorausſetzte, und demnach ſich nur die Aufgabe nahm, das Bekenntniß aus der Schrift zu beweiſen und gegen die anderen Bekenntniſſe zu vertheidigen. Dadurch machte es ſich jene Theologie unmöglich, eine tiefere Einſicht in die Offenbarung und ihre Geſchichte zu gewinnen, als welche in dem Bekenntniſſe vorlag; andererſeits aber drängte ſie die Bedeutung des eigentlichen Evangeliums für den Glauben bei Seite, und hob den Unterſchied zwiſchen Theologie und Religion auf. Denn wenn der Gläubige in ſeinem Bekenntniſſe die objective Heilsgewißheit zu beſitzen meint, ſo braucht er dieſelbe nicht mehr in Predigt und Sacrament zu ſuchen, und ſucht deßhalb etwas Anderes in ihnen, und er wird dazu gedrängt, ſein Bekenntniß nur objectiv, d. h. theologiſch ſich anzueignen und zu vertreten.

Aber wozu dient denn dieſe ſubjective Heilsgewißheit im Bekenntniſſe, wenn ſie doch nie zur objectiven wird? An der Beantwortung dieſer Frage ergiebt ſich die Nothwendigkeit des Bekenntniſſes für das innere Leben der Kirche. Und ich glaube

Digitized by Google

nicht zu irren, daß das Bekenntniß in jenem Sinne unumgängliche Bedingung der Ergreifung der objectiven Heilsgewißheit und der Auffassung der Heilswahrheit in der Offenbarung ist. Der Gläubige muß die göttlichen Heilsthaten kennen und bekennen, um das in Predigt und Sacrament dargebotene Evangelium sich aneignen zu können, und um an der Schrift den Gang der göttlichen Offenbarung und deren Inhalt immer tiefer zu erkennen. Das Bekenntniß ist aber nicht blos Sache des Einzelnen, sondern der ganzen Gemeinschaft, weil ja auch die Erlösung auf die Gründung einer Gemeinschaft der Gläubigen bezogen ist. Durch diese Bestimmung des Bekenntnisses wird eine Schwierigkeit gelöst, deren Beseitigung der reformatorischen und der orthodoxen Theologie nicht gelungen ist, nämlich in der Frage nach den Bedingungen der Schriftauslegung. Indem die Reformation der römisch-katholischen Praxis, welche die Tradition, d. h. das Bekenntniß als objective Norm der Schriftauslegung behandelte, mit Recht entgegen trat, hat sie doch nicht in befriedigender Weise die Methode der richtigen Auslegung der Schrift formulirt. Die natürliche Vernunft konnte ferner ebensowenig als das sogenannte innere Wort, die rein individuelle religiöse Bestimmtheit, als die genügende Ausrüstung des Schriftauslegers anerkannt werden, aber eine positive Auskunft über dieselbe läßt das Zeitalter der Reformation vermissen, so daß die orthodoxe Theologie die ganz unpraktische Formel aufstellte, das die Schrift sich selbst auslege. Es handelt sich ja darum, daß *wir* die Schrift auslegen, und um die Bedingung, unter welcher die Genossen der Kirche gemeinsam und gleichartig den Inhalt der Schrift erkennen. Dazu werden sie aber befähigt durch das Bekenntniß, nicht als objective Norm, sondern als subjective Bedingung der Auslegung der Schrift. Hiermit wird der Forderung Genüge geleistet, welche Calvin und die zweite helvetische Confession allgemein hinstellen, daß die Schrift nicht privatae interpretationis sei, ohne daß man den römisch-katholischen Irrthum wieder aufnimmt, daß das Bekenntniß oder die Tradition der Kirche eine gleichartige Fortsetzung der Offenbarung

Digitized by Google

ſelbſt ſei. Vielmehr kommt damit nur der altkatholiſche Grundſatz wieder zu Ehren, welchen z. B. Irenäus vertritt, deſſen Unterſchied von der römiſchkatholiſchen Praxis jedoch die Reformatoren nicht erkannt zu haben ſcheinen. Irenäus nämlich bindet die kirchliche Auslegung der Schrift an das überlieferte Bekenntniß nicht als an eine ſolche Norm, die an und für ſich die höchſte Auctorität und der Offenbarung gleichartig ſei, ſondern als an die ſubjective Bedingung, deren Richtigkeit ſtets an der Schrift zu erproben iſt. Dieſen Gedanken muß die evangeliſche Kirche nothwendig auf ihr Bekenntniß anwenden. Und indem ſie ſich dadurch ein Merkmal wahrhafter Katholicität aneignet, wird ſie ihren evangeliſchen Charakter dadurch aufrecht erhalten, daß ſie ihr Bekenntniß nie in eine objective Normalität übergehen läßt, ſondern deſſen Berichtigung durch die zu größerer Tiefe fortſchreitende Schriftforſchung ſtets als möglich anerkennt. Es iſt freilich eine unwandelbare Vorausſetzung der evangeliſchen Kirche, daß der Fundamentalartikel ihres Bekenntniſſes der Schrift vollkommen entſpricht, und keiner Berichtigung bedarf, aber die ſecundären Elemente des Bekenntniſſes, welche auch in ihrer relativen Incongruenz zur Schrift doch deren Erforſchung möglich machen, müſſen fortwährend der Erprobung an derſelben ſich unterwerfen, und ſich Berichtigungen an derſelben gefallen laſſen. Man mag im einzelnen Falle über die Nothwendigkeit der Berichtigung des Bekenntniſſes ſtreiten, die Möglichkeit im Allgemeinen kann aber nur von Solchen geläugnet werden, welche, ohne es zu wiſſen, die römiſch-katholiſchen Vorausſetzungen vom Bekenntniſſe theilen. Demnach kann das evangeliſche Bekenntniß auch nie als Glaubensgeſetz gehandhabt werden, ſondern ſeine Gültigkeit wird erhalten und fortgepflanzt durch die Erhaltung ſeines freien ſittlichen Charakters, und dieſer iſt weſentlich bedingt durch die lebendige Wechſelwirkung zwiſchen Bekenntniß und Schrift. Es ſoll nicht geleugnet werden, daß der einzelne evangeliſche Chriſt eine völlig aufrichtige Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit ſeines ganzen kirchlichen Bekenntniſſes haben darf. Wer aber in evangeliſcher Freiheit dieſen

Digitized by Google

Standpunkt einnimmt, der begreift und achtet auch diejenige Richtung in der evangelischen Kirche, welche in voller Treue gegen den Fundamentalartikel die normale Wechselwirkung zwischen Bekenntniß und Schrift aufrecht erhält, und vorläufig auch abweichende Meinungen in solchen Punkten gleich achtet, welche an der Peripherie des Glaubens liegen. Denn das Bekenntniß hat für das Innere der Kirche wohl sittengesetzlichen, aber nicht rechtsgesetzlichen Werth; die Geltung des Sittengesetzes hängt aber nur ab von der Lebendigkeit des Grundsatzes, nicht von der gesetzlichen Normirung aller, auch der am meisten in der Peripherie liegenden Functionen. Und so wird auch die „lutherische Kirche" ihren evangelischen Charakter nur dadurch aufrecht erhalten, daß sie den Fundamentalartikel des Bekenntnisses in dem Glauben ihrer Genossen lebendig erhält. Hiemit wird die Ergreifung auch aller übrigen Wahrheit gesichert, und um so mehr, als auf jenem Grunde die ganze evangelische Kirche theilnimmt an der immer tieferen Erforschung und Aneignung der göttlichen Offenbarung und Erlösung. Es ist nicht im Sinne der Union, daß die Lutheraner von dem Bekenntnisse, welches unter ihnen in lebendiger Kraft ist, irgend etwas aufgeben sollen; die Union fordert nur, was auch das lutherische Bekenntniß fordert, nämlich das Aufgeben falscher Grundsätze über Kirche und Bekenntniß, welche eine unerlaubte Schranke zwischen den verschiedenen Confessionen bilden, deren Aufrechterhaltung den nothwendigen Fortschritt des evangelischen Christenthums hindert.

Bonn, gedruckt bei Carl Georgi.

Digitized by Google

B

Schleiermachers

Reden über die Religion

und

ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands.

Von

Albrecht Ritschl.

Bonn,

bei Adolph Marcus.

1874.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
1.	Die Ausgangspunkte und die allgemeinen Umriſſe der Unterſuchung der Religion	3
2.	Die beſonderen Beſtimmungen über das Weſen der hebräiſchen und das der chriſtlichen Religion	12
3.	Der Unterſchied der Religion von dem wiſſenſchaftlichen Erkennen und dem ſittlichen und künſtleriſchen Handeln	20
4.	Die Religion als der Kunſtſinn für das Univerſum	26
5.	Die Gottesidee und die pantheiſtiſche Weltanſchauung	31
6.	Die Unſterblichkeit im Vergleich mit der Ausbildung der perſönlichen Eigenthümlichkeit	39
7.	Die religiöſe Gemeinſchaft unter Leitung der Virtuoſen der Religion	46
8.	Der Zuſammenhang der romantiſchen Auffaſſung der Religion mit Zinzendorf und die Schranke ihres Geſichtskreiſes	53
9.	Die Einwirkung der Reden über die Religion auf die nachfolgende deutſche Theologie	59
10.	Das Verhältniß des modernen Pietismus zu dem in den Reden aufgeſtellten Programm	68
11.	Das Verhältniß der modernen hierarchiſchen Rechtgläubigkeit zu dieſem Programm	81
12.	Die Stellung von D. F. Strauß zu demſelben Programm	91
13.	Die Lockerung der Verbindung zwiſchen Staat und Kirche und ihre geſchichtlichen Wirkungen	94
14.	Schluß	107

Digitized by Google

Digitized by Google

Wenn man sich über die gegenwärtige innere Lage der evangelischen Kirche Deutschlands aufklären will, so wird man durch eine Menge von offenen und versteckteren Spuren auf eine sehr umfangreiche Fortwirkung Schleiermacher's aufmerksam. Ich will hiemit eine Thatsache andeuten, welche nicht zusammenfällt mit der Behauptung der Bewunderer von Schleiermacher, daß die Vorzüge, welche die deutsche Theologie unseres Jahrhunderts von früheren Epochen und von anderen Völkern unterscheiden, ihr gerade von Schleiermacher aufgeprägt seien. Ich meine vielmehr einmal, daß hervorragende Züge der kirchlichen Praxis durch Schleiermacher vorgezeichnet sind, ferner aber, daß in der Theologie nicht blos gewisse Vorzüge, sondern auch gewisse Fehler theils in directen Aufstellungen, theils in auffallenden Unterlassungen Schleiermacher's wurzeln. Diese Beobachtungen werden sich auch in dem Falle als fruchtbar erweisen, daß die von mir gemeinten Entwickelungen nicht blos von den absichtlichen Schülern des Mannes, und nicht blos aus deren Tendenz, seinen Vorschriften zu folgen, ins Leben geführt worden sind. Denn Schleiermacher kann zu ihrer Erklärung auch insofern dienen, als er gewissen allgemeinen Bildungstrieben seiner Zeit zuerst deutlichen Ausdruck verliehen hat, welche auch auf solche Zeitgenossen gewirkt haben, die in keiner directen geistigen Abhängigkeit von ihm standen. In diesen Beziehungen der auf ihn folgenden Geschichte der Kirche Deutschlands würde er also zwar nicht als der Urheber, aber doch als Wegweiser zu erkennen sein. Diejenigen Combinationen nun, welche ich hiemit andeute, haben sich mir aufgedrängt, als ich mich kürzlich

Digitized by Google

mit den „Reden über die Religion" beschäftigte. Dieselben sind ja, wie anerkannt wird, für den Theologen Schleiermacher charakteristischer, als irgend eine seiner späteren Schriften. Diese Bedeutung kommt ihnen zu, weil sie das ganze Problem der Religion, in der theoretischen wie in der gemeinsamen praktischen Beziehung, umfassen, und weil die Schrift wie eine Offenbarung aus dem Geiste ihres Urhebers hervorbricht, als er im Beginne seines Mannesalters in die nächste Gemeinschaft mit den Vertretern der ästhetischen Geistesbildung oder der Romantik getreten war. Die persönlichen wie die sachlichen Beziehungen, mit welchen die Entstehung der Schrift verflochten ist, sind von Dilthey in so reicher Ausführung erläutert worden, daß ich über diese Umstände nichts weiter zu sagen brauche. Indessen ist die von demselben dargebotene Analyse der Reden über die Religion natürlich so durch das biographische Interesse beherrscht, daß er mir den Raum zu einer im kirchenhistorischen Interesse unternommenen Untersuchung derselben nicht versperrt. Dieses giebt sich namentlich darin kund, daß die vierte Rede über Kirche und Priesterthum, welche für meine Absicht stark ins Gewicht fällt, in der von Dilthey nachgewiesenen „Welt- und Lebensansicht der Reden und Monologen" nicht verwerthet werden konnte. Aber auch die in der zweiten Rede aufgestellte Bestimmung des allgemeinen Begriffs der Religion läßt sich meines Erachtens noch deutlicher machen, als es, soviel ich weiß, bisher irgendwo geschehen ist. Dilthey streift mit seiner Erläuterung diejenige Ansicht von der Meinung Schleiermacher's, die ich für die erschöpfende halte. Uebrigens aber finde ich, daß die mir vorliegenden Erörterungen dieses Gegenstandes deshalb verschoben sind, weil man theils die metaphysische Seite jenes Begriffs von der Religion ungebührlich vorgedrängt, theils denselben hinter die weniger deutliche Ausführung der Sache in der „Glaubenslehre" zurückgestellt hat.

Digitized by Google

1.

Jede Reproduction einer so individuellen geistigen Erscheinung, wie die Reden über die Religion sind, ist darauf angewiesen, daß zunächst bekannte Punkte festgestellt werden, an welchen das Neue und Ungewohnte einen Maaßstab seines Verständnisses findet. Diese Punkte der Orientirung müssen positiv und dürfen nicht negativ sein; sie müssen außerdem innerhalb des vorliegenden Gedankenkreises in sich verständlicher sein, als alles andere. Deshalb ist für den gegenwärtigen Zweck noch nichts damit gethan, daß man Schleiermacher's Widerspruch gegen die bekannten Mißdeutungen der Religion als Theorie und als Moralgesetz aufzeigt. Der positive Punkt, auf den es ankommt, wird auch in der Biographie nicht im Voraus dadurch aufgeklärt, daß directe Vorstudien zu den Reden nachgewiesen würden. Solche scheinen nicht vorhanden gewesen zu sein; und die gleichzeitigen Predigten Schleiermacher's sind dem Gedankenkreis der Reden vollständig ungleich. Wie es nun der Charakter dieser Schrift mit sich bringt, so ist auch nichts weniger zu erwarten, als daß uns der Redner von vornherein den Faden des genetischen Verständnisses seiner Gedanken in die Hand drückt. Von Anfang an gelesen muthen uns vielmehr die Reden eine Aufgabe der Erkenntniß zu, welche nicht ohne die dringende Gefahr allseitigen Mißverständnisses ist. Dieselbe hängt theilweise davon ab, daß uns nothwendig gewisse Anschauungen von den Umständen mangeln, innerhalb deren die Reden sich bewegen; wer kann sich denn jetzt ohne Weiteres die Verächter der Religion deutlich machen, gegen welche Schleiermacher sich richtet? Ferner kommt die Schwierigkeit des metaphysischen und des psychologischen Apparates, welcher zur Bestimmung des Begriffs der Religion verwendet wird, in Betracht; hierin jedoch kann man sich schon durch die Vergleichung von analogen Gedankenbildungen Spinoza's und Schelling's zurecht finden. Das hauptsächliche Hinderniß erscheint vielmehr in der Frage, die den Leser durch die Schrift hindurch begleitet, welcher Umfang historischer Anschauungen dem Redner auf jedem Schritte zur Verfügung gestanden, und welches Vorurtheil oder welcher Anspruch ihn bei deren Verwerthung zu seinem Zwecke geleitet hat. Diese Frage wird wohl kein Leser der beiden ersten Reden mit Sicherheit durchaus zu lösen

Digitized by Google

vermögen; vielmehr wird man in Versuchung sein, die einzelnen Ausführungen jener Reden bald auf das Christenthum, bald auf Heidenthum zu deuten, während man zugleich darauf hingewiesen zu werden scheint, Alles in einem Sinne zu verstehen, welcher gegen diese bestimmten Arten der Religion gleichgültig, und nur auf das in allen ihren Stufen Identische gerichtet wäre. Erst in der letzten, der fünften Rede „über die Religionen" erhält man die Auskunft über den historischen Maaßstab des Redners; hier also muß der Versuch der Reconstruction seines Gedankenkreises einsetzen; in diesem Zusammenhang aber verräth auch Schleiermacher den positiven Richtpunkt seiner Ueberzeugung, welcher unabhängig von dem ihm vorliegenden Thema damals feststand, als der durch alle Zeugnisse jener Epoche für ihn nachweisbare Erwerb seiner persönlichen und wissenschaftlichen Bildung. Wenn man also überhaupt das Verständniß der Reden erreichen kann, so muß man von ihrem letzten Gliede ausgehen.

Schleiermacher nämlich erklärt, daß die sogenannte natürliche Religion, jener Glaube an Gott und an Unsterblichkeit, welchem die Mehrzahl seiner gebildeten Zeitgenossen anhing, kein ursprüngliches Datum des geistigen Lebens, daß vielmehr die Religion immer nur in den positiven Gestalten der geschichtlichen Religionsgemeinschaften da sei. Diese Wahrnehmung aber hat er aus der Analogie zu seiner allgemeinen Ueberzeugung gemacht, daß die Menschen ihre Bestimmung in ihrer geistigen Eigenthümlichkeit erreichen, indem sie eine Verbindung der allgemeinen Motive des Handelns mit ihren individuellen Anlagen unter den besonderen Bedingungen ihrer persönlichen Bildungsgeschichte vollziehen. Dieser Grundsatz in der Beurtheilung der sittlichen Welt, welchen er demnächst in den Monologen ausgeführt hat, erklärt nicht nur die grenzenlose Reihe von Modificationen unter den sittlichen Persönlichkeiten, sondern er rechtfertigt auch dieselbe Erscheinung auf dem Gebiete der Religion; er ist aber hier nur berechtigt und ausführbar, wenn die bestimmte Eigenthümlichkeit schon in den Arten und Stufen der Religion vorgebildet ist; also ist es nothwendig, die Thatsache derselben als die ursprüngliche Bestimmung in das Verständniß des Daseins und des Wesens der Religion aufzunehmen (S. 269. 273 [1]).

---

1) Ich citire nach den Seitenzahlen der dritten Ausgabe von 1821, welche in dem Text der Sämmtlichen Werke, zur Theologie, erster Band, am Rande bemerkt sind.

Digitized by Google

In diesem Zusammenhang führt auch Schleiermacher eine besonders deutliche und kräftige Sprache. „Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen, und hat so metaphysische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt; sie weiß so zurückhaltend zu leben, sich einzuschränken und sich zu fügen, daß sie überall wohl gelitten ist. Dagegen hat jede positive Religion gewisse starke Züge und eine sehr kenntlich gezeichnete Physiognomie, so daß sie bei jeder Bewegung, die sie macht, jeden unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist (S. 252). Das Wesen der natürlichen Religion besteht ganz eigentlich in der Verläugnung alles Positiven und Charakteristischen in der Religion. Darum ist sie auch das würdige Product des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und jene leere Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegenarbeitet. Zweierlei hassen sie ganz vorzüglich: sie wollen nirgends beim Außerordentlichen und Unbegreiflichen anfangen; und, was sie auch sein und treiben mögen, es soll nirgends eine Schule hervorschmecken. Autochthonen und Autodidakten möchten sie sein in der Religion, aber sie haben nur das Rohe und Ungebildete von diesen; das Eigenthümliche hervorzubringen haben sie weder Kraft noch Willen. Sie sträuben sich gegen jede bestimmte Religion, weil sie doch zugleich eine Schule ist; und so ist ihr Sträuben gegen das Positive und Willkürliche zugleich ein Sträuben gegen alles Bestimmte und Wirkliche. Wenn eine bestimmte Religion nicht mit einer ursprünglichen Thatsache anfangen soll, kann sie gar nicht anfangen: denn ein gemeinschaftlicher Grund muß doch da sein, weshalb ein religiöses Element mehr als sonst besonders hervorgezogen und in die Mitte gestellt wird, und dieser Grund kann nur eine Thatsache sein. Und wenn eine Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine, denn nur lose, unzusammenhängende Regungen verdienen den Namen nicht (S. 276). Der Religion selbst aber ist die Vielheit nothwendig, weil sie nur so ganz erscheinen kann. Sie muß ein Princip sich zu individualisiren in sich haben, weil sie sonst gar nicht da sein und wahrgenommen werden könnte. Daher müssen wir eine unendliche Reihe bestimmter Formen postuliren und aufsuchen, in denen sie sich offenbart" (S. 251).

Weniger deutlich und umsichtig ist jedoch das Verfahren, durch welches Schleiermacher diese Behauptungen in Verbindung mit seiner Aufgabe setzt, das in allen Religionen Gemeinsame oder „die Reli-

Digitized by Google

gion" in ihrem Begriff zu bestimmen. Es handelt sich nämlich um die Bestimmungen über das Ganze und über das Allgemeine der Religion, ferner um die Anwendung der Begriffe von Arten und von Stufen der Religion. Einerseits sagt er, daß die ganze Religion die Gesammtheit aller Verhältnisse des Menschen zur Gottheit in allen möglichen Auffassungsweisen sei, wie jeder sie als sein unmittelbares Leben inne werden kann; dann aber, daß die Eine allgemeine Religion die Zusammenfassung aller Verschiedenheiten als gedachte sei, während nur die Verschiedenheit das unmittelbar gefühlte sein wird und das allein Darstellbare (S. 256). Der erste Satz bezeichnet richtig das geschichtliche Ganze als die Summe aller Arten; der zweite Satz aber ist mindestens ungenau ausgedrückt. Denn die allgemeine Religion als gedachte ist der Gattungsbegriff; dieser aber stellt die Zusammenfassung alles dessen dar, was in der Wirklichkeit unter den Verschiedenheiten in den Religionen identisch ist. Was aber abgesehen von den Verschiedenheiten als das Allgemeine gedacht wird, wird ferner in seiner Verbindung mit den Verschiedenheiten zugleich mit diesen gefühlt und erlebt. Nur in dieser Fassung wird der in der sogenannten „natürlichen Religion" begangene Fehler ausgeschlossen. Indem aber Schleiermacher auf diesem Punkte die Genauigkeit des Ausdrucks vermissen läßt, so ist das für ihn selbst nicht indifferent; vielmehr knüpft sich an jene fatale Formel eine factische Annäherung an die „natürliche Religion". Schon vorher nämlich sagt er, er wolle die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäußert hat und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist; „in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken; in dem, was immer nur irdisch und verunreinigt vor Euch steht, die einzelnen Züge derselben himmlischen Schönheit aufsuchen, deren Gestalt ich abzubilden versucht habe" (S. 248). Dieser Satz nämlich drückt aus, daß die Bestimmtheit und Verschiedenartigkeit der Religionen eine Theilung in denselben darstelle, welche der Ganzheit der Religion Abbruch thut, daß also die ganze Religion erst durch die Destillation aller einzelnen Religionen zu gewinnen sei. Wenn nun demgemäß die Absicht der ganzen Schrift zu verstehen wäre, so würde sich diese Ansicht der Sache von der bekannten Hypothese der natürlichen Religion so unterscheiden: Diese als die Idee und als die Wirklichkeit der Religion soll in jeder positiven Religion ganz enthalten sein; von der Einen allgemeinen Religion Schleiermacher's, welche die

Digitized by Google

Idee und die ganze Wirklichkeit derselben ist, sollen in jeder positiven Religion nur Stücke, und zwar in jeder verschiedene unvollständige Gruppen ihrer Theile enthalten sein; die richtige Verbindung derselben zum Ganzen, welche Schleiermacher versucht, würde also einer neuen Religionsstiftung vergleichbar sein. Dieser Auslegung steht allerdings die Bezeichnung des Ganzen der Religion als der Summe ihrer Arten gegenüber; aber zwischen beiden Ansichten bleibt eben ein ungelöster Widerspruch. Denn daß Schleiermacher jene von mir vorgenommene Deutung zuläßt, indem er ihr nicht vorgebeugt hat, ergiebt sich daraus, daß er auch die Begriffe von Art und Stufe in der Anwendung auf die Religion nicht genau ins Auge gefaßt hat.

Wenn nämlich die Erkenntniß derselben nicht blos in der Coordination der Arten, sondern zugleich in der Annahme ihrer gegenseitigen Abstufung vollzogen wird, so eröffnet sich die Möglichkeit, daß diejenige einzelne positive Religion, welche die höchste Stufe einnimmt, zugleich als die „ganze Religion" erkannt werde. Nun scheint es auch in diesem Sinne verstanden werden zu können, wenn Schleiermacher das Christenthum nicht nur als die höchste Stufe der Religion, sondern auch als die Religion der Religionen (S. 282. 297) bezeichnet; diese Behauptung würde dann freilich den Beweis auferlegen, daß und wie das Christenthum die ganze Religion sei. Indessen ist Schleiermacher diesem Unternehmen um so ferner geblieben, als er sich trotz des Gebrauches jener Formeln zu zeigen bemüht, daß das Christenthum der Möglichkeit neuer Religionsbildungen keine absichtliche Schranke setze. Jesus, sagt er, habe niemals behauptet der einzige Mittler zu sein, habe seine religiösen Ansichten und Gefühle nie für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben, das Christenthum sähe gern andere und jüngere, wo möglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion dicht neben sich hervorgehen (S. 293. 297). In diesem Sinne weiß er ferner vom Christenthum nur zu rühmen, daß es in den Geist der systematischen Religion (d. h. der Anschauung der Welt als System) tiefer eindringe als andere Formen (S. 285). Also auch in der Beurtheilung des Verhältnisses zwischen Arten und Stufen unter den Religionen erscheinen Aussprüche entgegengesetzter Richtung. Und wenn man Schleiermacher bei dem letzten Wort nimmt, daß das Christenthum die ganze Religion weder sei noch sein wolle, so stellt sich sein vorliegendes schriftstellerisches Unternehmen in das

Digitized by Google

Licht, als vermöge und beabsichtige er selbst, die Religion in ihrer Unendlichkeit, d. h. als das ideale Ganze, und in ihrer himmlischen Schönheit zu zeigen, d. h. in der Vollkommenheit, welche auch an dem ursprünglichen Christenthum noch zu vermissen wäre. Diese Absicht schwebt nun in einer unklaren Mitte zwischen einer neuen Religionsstiftung und der wissenschaftlichen Erkenntniß des gegenseitigen Verhältnisses der in der Geschichte gegebenen Religionen. Sofern also Schleiermacher weder jenes beabsichtigt, noch in folgerechter Weise *diese* Aufgabe im Auge und in der Hand behält, nähert er sich dem Phantom der natürlichen allgemeinen Religion. Es ist also außer Zweifel, daß in diesen Beziehungen der Reden eine charakteristische Unklarheit vorliegt.

Der Keim der Verwirrung der Aufgabe, welcher hier auftaucht, soll jedoch nicht weiter verfolgt werden. Es kommt mir vielmehr darauf an nachzuweisen, welche Methode der Beobachtung Schleiermacher zur Ermittelung der Arten der Religion aufgestellt hat. Dieselbe besteht lediglich in der Beobachtung der einzelnen religiösen Individuen in ihrer Eigenthümlichkeit, so wie dieselbe in Relation zu der entsprechenden religiösen Gemeinschaft und zu den Bedingungen ihrer Entstehung erkennbar ist. Diese Beobachtung, welche Schleiermacher sich rühmt unter allen Völkern und zu allen Zeiten gemacht zu haben (S. 271), richtet sich nach dem Grundsatze: „So wie kein Mensch als Einzelwesen zum wirklichen Dasein kommen kann, ohne zugleich durch dieselbe That auch in eine Welt, in eine bestimmte Ordnung der Dinge und unter einzelne Gegenstände versetzt zu werden, so kann auch ein religiöser Mensch zu seinem Einzelleben nicht gelangen, er wohne denn durch dieselbe Handlung sich auch ein in ein Gemeinleben, also in irgend eine bestimmte Form der Religion (S. 272). Und so wie jedes organisch entstandene und in sich beschlossene Wesen nur aus sich erklärt, und nie ganz verstanden werden kann, wenn Ihr nicht seine Eigenthümlichkeit und seine Entstehung eine durch die andere als Eins und dasselbe begreifet, so könnet Ihr den religiösen Menschen nur verstehen, wenn Ihr, wofern er Euch einen merkwürdigen Augenblick als den ersten seines höhern Lebens darbietet, in diesem das *Ganze* zu entdecken, so wie, wenn er sich als eine schon gebildete Erscheinung darstellt, den Charakter derselben bis in die dunkelsten Zeiten des Lebens zu verfolgen wisset (S. 270). Die Religion eines Menschen ist deshalb nicht weniger eigenthümlich und nicht weniger die seinige, weil sie

Digitized by Google

in einer Gegend liegt, wo schon mehrere versammelt sind, und Ihr werdet keineswegs in dieser Gleichheit einen mechanischen Einfluß des Angewöhnten und Ererbten, sondern nur ein gemeinsames Bestimmtsein aus höheren Gründen erkennen" (S. 266). Die in diesen Sätzen ausgedrückte Regel ist klar, und sie ist praktisch auch wenn die genetische Erklärung der Eigenthümlichkeit vielleicht in keinem Falle vollständig gelingt; dann ist wenigstens mit dem Zugeständniß, daß eine unbegreifliche Thatsache durch jede geistige Eigenthümlichkeit vorausgesetzt wird, die Versuchung zur mechanischen Erklärung der letztern abgewehrt. Eine solche Erklärung würde eben die geistige Eigenthümlichkeit um so weniger verständlich machen, als sie schon der Annahme dieses Daseins zuwiderlaufen würde.

Wenn nun die individuelle Eigenthümlichkeit die Form ist, in welcher Menschen die Religion haben und ausüben, wenn ferner die Religion immer positiv, d. h. bestimmter Art ist, wenn endlich jede Art von Religion gemeinschaftlich ist, oder wenigstens die Tendenz auf Gemeindestiftung an sich hat, so fragt es sich, woran die Arten der Religion erkennbar sind. Als gangbare Antwort darauf bietet sich die Annahme dar, daß die Artbestimmtheit der Religion sich nach dem bestimmten Quantum religiösen Vorstellungsstoffes richte, so daß dasselbe Maaß identischer religiöser Ansichten und Gefühle das gemeinschaftliche Wesen jeder positiven Religion ausmache (S. 257). Schleiermacher aber lehnt diese Vermuthung ab, obgleich er solchen gemeinsamen Stoff in jeder positiven Religion als die Bedingung der ihr zukommenden Schule für nothwendig achtet (S. 276. 279). Allein der gemeinsame Vorstellungsstoff macht deshalb nicht das Wesen der einzelnen Religion aus, weil er „uns unmöglich auf den Charakter eines Individuum der Religion führen kann" (S. 258), d. h. weil er an sich nicht zureicht, die individuell verschiedenen und abgestuften Erscheinungen in jeder positiven Religionsgemeinde zu erklären. Diese Behauptung macht Schleiermacher demnächst auch dagegen geltend, daß man die Religionen nach den in ihnen herrschenden Anschauungen von der Welt, also nach den Ideen des Chaos, der elementaren Vielheit, oder des Weltsystems, ferner nach dem Gegensatz von Pantheismus oder Personalismus der Gottesidee eintheile (S. 261. 262). Wenn die Gleichförmigkeit in diesen oder anderen stofflichen Vorstellungen als das Wesentliche in jeder Religion gelten soll, so wird vielmehr der Begriff der Secte, als der der positiven Religion gewonnen (S. 260).

Digitized by Google

Anstatt dieser zurückgewiesenen Ansicht spricht nun Schleiermacher die Regel aus: „Jede solche Gestaltung der Religion, wo in Beziehung auf Ein alle anderen gleichsam vermittelndes oder in sich aufnehmendes Verhältniß zur Gottheit Alles gesehen und gefühlt wird, wo und wie es sich auch bilde, und welches immer dieses vorgezogene Verhältniß sei, ist eine eigene positive Religion; — in Rücksicht aber auf die Gemeinschaft aller Theilhaber und ihr Verhältniß zu dem, der zuerst die Religion gestiftet hat, weil er zuerst jenen Mittelpunkt zu einem klaren Bewußtsein erhoben hat, eine eigene Schule und Jüngerschaft (S. 264). Die Grundanschauung einer Religion kann nichts anderes sein, als irgend eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen, irgend ein allgemeines religiöses Verhältniß, welches in allen anderen Religionen eben auch vorkommen darf, und wenn sie vollständig sein sollten, vorkommen müßte, nur daß es in ihnen nicht in den Mittelpunkt gestellt ist" (S. 280). Der Abstand dieser Regel von der zurückgewiesenen Methode der Artbestimmung unter den Religionen leuchtet im Zusammenhange der vorliegenden Darstellung ein, wenn man mit Schleiermacher den religiösen Vorstellungsstoff als bloßes Quantum oder als einen zusammengerafften Haufen von Elementen der Religion vergegenwärtigt (S. 258). Dem gegenüber vertritt er diejenige Beurtheilung der positiven Religionen, welche jede derselben als eine Organisation und als eine systematische Form des individuellen Lebens erkennen läßt. Vielleicht aber hat Schleiermacher in dieser Formulirung die gegnerische Ansicht zu ungünstig geschildert; man wird es möglich finden, daß auch der Vorstellungsstoff einer positiven Religion vollständig und systematisch gegliedert, also als Quale dargestellt wird. Warum sollte also nicht an einem solchen Maaßstabe die specifische Qualität, also die Art jeder Religion erkannt werden? Dadurch freilich würde die Betrachtungsweise von Schleiermacher erheblich modificirt werden.

Aber, frage ich weiter, warum leistet denn die Grundanschauung einer Religion, wie sie Schleiermacher beschreibt, dasjenige, was auch der noch so richtig geordnete Lehrbegriff, wie ich in seinem Sinne voraussetze, nicht leisten würde, nämlich daß sie uns auf den Charakter des religiösen Individuums hinführte (S. 258), und die Fülle seiner Modificationen in allen Personen verstehen lehrte? Eine Antwort auf diese Frage finde ich bei Schleiermacher nicht; der Redner hat im Drange seiner Gedanken-

Digitized by Google

erzeugung dieses Glied seiner Demonstration auszuführen vergessen. Indessen wenn die Ergänzung einer solchen Lücke bei einem fremden Schriftsteller überhaupt in seinem Sinne möglich ist, so liegt der Fall hier vor, und wie das Geschäft des dankbaren Recensenten das dankbarste im wissenschaftlichen Verkehr ist, so erfülle ich es hier mit Freude. Denn es ist eine oft wiederkehrende Erfahrung, daß der fruchtbarste Gedanke, den Einer entdeckt, sich nur in einer verkürzten oder eingewickelten Gestalt hinauswagt, wie eine Knospe, die von dem vollen Lichte der Erkenntniß noch nicht aufgeschlossen ist, oder daß irgend ein Glied des auch entfalteten Gedankens untergeschlagen ist und wie unterschlagen erscheint, weil in dem gebärenden Denken eine Evidenz des Ganzen gegenwärtig ist, welche zu mächtig ist, um nicht auch etwa ein Glied ihrer selbst zu beschatten. Dieses darf ich Schleiermacher an diesem Punkte zu Gute kommen lassen, da er in dem nicht bewiesenen Satze den Grundsatz ausgesprochen hat, welcher alle rechtschaffene Religionswissenschaft leiten muß. Nämlich dasjenige, was er als die organisirende Grundanschauung einer positiven Religion im Gegensatz zu einem wie immer beschaffenen Lehrbegriff meint, dient deshalb zum Verständniß jeder Erscheinung der entsprechenden Religion in den Individuen, weil Niemand solche Grundanschauung im objectiven Bewußtsein hat, ohne sich selbst nach ihr zu beurtheilen und ihr gemäß zu leben. Und dazu gehört keineswegs nothwendig die verstandesklare Einsicht in alle anderen Glieder des religiösen Vorstellungskreises und ihren überhaupt erkennbaren Zusammenhang mit der das individuelle Selbstgefühl regulirenden Grundanschauung. Aber wie jedes Individuum sein eigenthümliches und unübertragbares Selbstgefühl ausübt, so führt die bezeichnete Schätzung der religiösen Grundanschauung zunächst zur Beachtung, dann aber auch zur Achtung und zum Verständniß aller Modificationen, welche die gleiche Religion in den verschiedenen Personen erfährt.

Ich will dieses an folgendem Beispiel erläutern. Das apostolische Glaubensbekenntniß ist ein solches Quantum von Vorstellungen, die das Christenthum bezeichnen, welches zu nichts weniger geeignet ist, als die Artbestimmung dieser Religion im Vergleich mit den anderen vorzunehmen. Es kann „uns auch unmöglich auf den Charakter eines Individuums der christlichen Religion führen". Es ist vielmehr durchaus neutral gegen denselben. Aber die Grundanschauung der christlichen Religion ist die, daß man in der durch den

Digitized by Google

Sohn Gottes mit Gott dem Vater versöhnten Gemeinde eine Gewißheit der Gotteskindschaft ausübt, welche in allem Wechsel von Wohlsein und Uebel durchaus stetig und in gleicher Schwebung vorhält als die Form unserer Herrschaft über die Welt. Denn dies kann man gar nicht als allgemein wahr anerkennen, ohne sein Selbstgefühl in irgend einem Maaße in Einklang damit zu setzen. Das apostolische Glaubensbekenntniß hingegen ist das Denkmal der christlichen Religionsgemeinschaft als Schule, auf der Stufe, welche die christliche Schule als katholische im Gegensatz gegen die gnostischen Schulen eingenommen hat. Deshalb dient es freilich dazu, um die Art des katholischen Christenthums von der gnostischen Abart desselben zu unterscheiden; man kann aber an ihm nicht die Art des Christenthums im Gegensatz zu den anderen Religionen erkennen. Deshalb gehört es freilich in den Katechismus, aber nicht mit Recht in die Liturgie. Denn das liturgische Bekenntniß der christlichen Religionsgemeinschaft als solcher, welches die Grundanschauung charakteristisch ausdrückt, ist das Vaterunser. Das apostolische Glaubensbekenntniß gehört auch nicht mit Recht zur Taufe, da wir durch dieselbe in die Religionsgemeinschaft als solche, nicht in sie als Schule aufgenommen werden sollen. Die Taufe hat, ihrer Einsetzung gemäß, auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu erfolgen; denn diese Formel erscheint als eine änigmatische Gestalt der bezeichneten Grundanschauung, wenn man weiß, daß der heilige Geist der Geist der Gotteskindschaft in derjenigen Gemeinde ist, welche der Sohn mit Gott dem Vater versöhnt.

2.

Den Gesichtspunkt für die Unterscheidung der Religionen, welchen Schleiermacher geltend macht, habe ich mit einer Formel für das Wesen des Christenthums verdeutlicht, welche nur in der Consequenz der von Schleiermacher angedeuteten Richtung gefunden worden ist; aber sie bezeichnet nicht seine eigene Beurtheilung des Christenthums. Das Interesse nun, das ihn in dem vorliegenden Zusammenhang leitet, legte ihm eigentlich die Pflicht auf, die Eintheilung der Religionen in Natur- und positiv ethische Religionen und danach die weitere Distribution der Arten und Stufen beider Hauptklassen vorzunehmen. Indessen durch die unmittelbare praktische Abzweckung

Digitized by Google

seiner Aufgabe hat er sich bewogen gefunden, von diesem sehr umfangreichen wissenschaftlichen Unternehmen abzustehen. Er hat sich nur über das Judenthum, d. h. die kanonische Gestalt der alttestamentlichen Religion, und über das Christenthum geäußert, und auch über diese beiden nicht in dem Sinne, daß ihm der geschichtliche Zusammenhang zwischen ihnen wichtig gewesen wäre. Trotzdem ist zunächst die Bestimmung des Wesens der alttestamentlichen Religion höchst lehrreich. Schleiermacher setzt zu dem Zweck einmal die ganze gesetzliche Lebensweise aus den Augen, in welcher, wie er sagt, das Judenthum wie eine unverwesliche Mumie fortdauert, außerdem aber auch den ganzen Umfang der theokratischen Ideen, welche die religiöse Bestimmung der einzelnen Israeliten einrahmen. Er beschränkt seiner Formel gemäß seine Aufmerksamkeit auf „das überall hindurchschimmernde Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung in dem Ganzen und seinem Verhältniß zum Ewigen", und findet demgemäß das Wesen der alttestamentlichen Religion ausgedrückt in „dem Bewußtsein einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, einer eigenen Reaction des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgehend angesehen wird." Indem diese Erwartung nur auf einen kleinen Schauplatz ohne Verwickelungen berechnet sei, erkennt er in ihr einen schönen kindlichen Charakter; da sie aber auf dem geschichtlichen Schauplatz, den das israelitische Volk einnahm, niemals vollständig eintraf, so erklärt er daraus die Verschiebung der leitenden Idee in das Zukunftsbild des messianischen Reiches, welches doch immer die Gegenwart ohne Befriedigung ließ, in Folge dessen die Religion erstarrt ist (S. 282—284).

So Vieles auch gegen diese Beurtheilung eingewendet werden muß, so kann ich doch nicht umhin, in ihr die Probe eines eminenten geschichtlichen Scharfblicks zu finden, welcher zugleich die vollste Unabhängigkeit von dem in der christlichen Theologie überlieferten Vorurtheile über den Charakter jener Religion einschließt. Auf die Autorität des Apostels Paulus hin ist die israelitische Religion immer als Gesetz und als Gesetzerfüllung angesehen worden. Denn daß das Alte Testament auch Document der göttlichen Verheißung und des religiösen Heilsglaubens ist, wird von Paulus nur an die Person des Abraham geknüpft, nicht aber auch der Stiftung des Mose zu Gute gerechnet. In Folge dessen hat auch die asketische Verwerthung der Psalmen innerhalb des Protestantismus niemals zur Correctur jenes pauliniſchen Grundsatzes in der Dogmatik geführt.

Digitized by Google

Indem nun Schleiermacher die constitutive Bedeutung des Vergeltungsglaubens für die israelitische Religion gerade an den ebenso individuellen wie lebendigen Eindruck der Psalmen knüpfte, hat er die Beurtheilung der Religion gegen die hergebrachte Ansicht gerade umgekehrt. Das persönliche Leben und Streben unter der Leitung des Vergeltungsglaubens stellt er als den Kern jener Religion auf; den Gesetzdienst erklärt er für eine abgeleitete Erscheinung und erkennt in ihm den Tod jener Religion. Ich habe vorher ausgesprochen, daß die Methode, nach welcher Schleiermacher die Art jeder Religion bestimmt wissen will, der Grundsatz aller rechtschaffenen Religionswissenschaft ist; ich füge hinzu, daß seine neue Beurtheilung der alttestamentlichen Religion der Keim zu dem wirklich geschichtlichen Verständnisse derselben ist, und die Richtung andeutet, in welcher gerade gegenwärtig die wissenschaftliche Arbeit mit Aussicht auf Erfolg sich bewegt. Aber eben nur ein Keim der Wahrheit ist in jener Aufstellung enthalten; als entfaltete Formel zum Verständniß der alttestamentlichen Religion bewährt sie sich nicht. Ich will nur beiläufig bemerken, daß die Spannung auf die unmittelbar erwartete Vergeltung in den Psalmen selbst keineswegs gleichgültig ist gegen den von Schleiermacher bei Seite gesetzten theokratischen Apparat. Die dringende Forderung der Vergeltung bezeichnet freilich die charakteristische religiöse Stimmung der unter den Frevlern leidenden Frommen; allein die Einzelnen erheben jenen Anspruch nicht blos jeder für sich, sondern zugleich für das ihnen gleichartige erwählte Volk, und für sich nur als Glieder desselben. Denn der Organisationspunkt dieser Religion liegt darin, daß der Schöpfer der Welt seine besondere sittliche und rechtliche Herrschaft über das erwählte Volk und seine Weltleitung zu dem Zwecke desselben üben will, so daß mit der sittlichen und politischen Integrität desselben auch das wirthschaftliche und gesellige Wohlbefinden seiner Glieder zusammentreffen wird. Deshalb ist die Stimmung, welche auf unmittelbare Vergeltung des würdigen wie des unwürdigen Verhaltens sich richtet, vielmehr das erscheinende Resultat des Glaubens an den Gott Israels, als der im Grunde wirkende Organisationspunkt jener Religion. Diesen also hat Schleiermacher an diesem Orte nicht ermittelt, und daß derselbe ihm auch später nicht aufgegangen ist, verräth seine „Glaubenslehre“ [1]). In diesem Werke aber ist auch der früher gemachte Ansatz zu richtiger Beobachtung verschollen.

1) Dieſtel, Geſchichte des Alten Teſt. in der chriſtlichen Kirche. S. 688.

Digitized by Google

Während Schleiermacher in der alttestamentlichen Stimmung auf unmittelbare Vergeltung die Idee der Reaction des Unendlichen gegen das Endliche wirksam findet, so erscheint ihm im Christenthum als das Wesentliche die Anschauung des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und ihr durch Punkte Grenzen setzt, welche zugleich Menschliches und Göttliches sind (S. 285). In dieser Weltanschauung sei die alttestamentliche Rücksicht auf die unmittelbare Vergeltung in den einzelnen Fällen des Lebens nicht mehr gültig; anstatt dessen werde das Walten der göttlichen Vorsehung darauf bezogen, dem Verderben zu steuern in großen Massen. Indem nun ein ungöttliches Wesen als überall verbreitet vorausgesetzt werde, und indem dieses ein wesentliches Element des Gefühls ausmache, auf welches alles übrige bezogen werde, so sei das Christenthum durch und durch polemisch (S. 286). Aber indem eine unendliche Heiligkeit das Ziel des Christenthums ist (S. 288), so werde dennoch nie gehoben die alte Klage, daß der Mensch nicht vernimmt, was vom Geiste Gottes ist (S. 286). Demgemäß sei das Grundgefühl des Christenthums das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht, der herrschende Ton aller christlichen Gefühle die heilige Wehmuth, deren ursprüngliche Ausprägung Schleiermacher schon in der johanneischen Darstellung Jesu erkennt (S. 290).

Ich kann von den übrigen Umständen der Beurtheilung des Christenthums durch Schleiermacher vorläufig absehen. Vergleicht man aber seine Formeln für die beiden Religionen, so ist doch eine Reaction des Unendlichen gegen das Endliche auch als das Schema der christlichen Anschauung bezeichnet. Der Abstand des Christenthums gegen das Judenthum läge also darin, daß Jenes den Gedanken der Reaction Gottes gegen das Endliche durch die Voraussetzung der allgemeinen Sündhaftigkeit modificirt und sie deshalb zur Erlösung specificirt, und daß diese nicht auf die Richtigstellung der Einzelheiten geht, wie die Vergeltung in der alttestamentlichen Erwartung, sondern nur auf die Vernichtung und auf die Erneuerung der Massen des Menschengeschlechtes. Indessen ist hiermit kein reiner Gegensatz zwischen den beiden Arten der Religion erreicht. Denn zur Ergänzung und Berichtigung der Beobachtungen Schleiermachers muß ich daran erinnern, daß doch auch die alttestamentliche Religion auf eine Erlösung des erwählten Volkes als eines Ganzen gegründet und ge-

Digitized by Google

richtet, und daß ihre Stimmung auf Vergeltung im Einzelnen mit der Erlösung des Ganzen verflochten ist. Schiebt sich nun die Erwartung des Heiles durch die Israeliten immer in die Zukunft, und ist sie für die Gegenwart mit einem Gefühl der Unbefriedigtheit verbunden, so hat Schleiermacher nicht nachgewiesen, wie das Christenthum über diese Linie hinausführt; im Gegentheil gilt ihm das Gefühl der unbefriedigten Sehnsucht als charakteristisch für das Christenthum, weil dessen Erlösungsabsicht immer auf die Unzugänglichkeit der Menschen für den Geist Gottes stößt, und dieselbe vorgeblich niemals überwindet. Unter diesen Umständen bleibt nur der Unterschied bestehen, daß während die israelitische Religion den einzelnen Menschen bei seinem Glauben an unmittelbare Vergeltung, also bei diesem Maaße persönlichen Selbstgefühles erhalten hat, so lange sie lebendig war, das Christenthum von vornherein dem Einzelnen eine Resignation der Art zumuthet, daß sein persönliches Interesse gegen die Veränderung der Massen nicht in Betracht komme. Aber wie ist denn nur die in der Erlösung vorgesehene Erneuerung der Massen außerhalb der Heilsbefriedigung der Einzelnen denkbar? Die heilige Wehmuth ferner soll der herrschende Ton aller christlich-religiösen Gefühle sein. Dieses unterscheidet wieder nicht die beiden Religionen. Ist denn die Wehmuth, die aus den Psalmen hervorbricht, weniger heilig als die gleiche Stimmung, die im Zusammenhang des christlichen Lebens möglich ist? Und wenn das Christenthum durch und durch polemisch ist, sollte sich nicht diese positive Seite desselben in einer Stimmung der Tapferkeit und des Muthes abspiegeln müssen, welche die Wehmuth überwiegen wird? Mir wenigstens leuchtet die Tapferkeit aus dem johanneischen Bilde Jesu ebenso deutlich ein, wie die Wehmuth, und eben in einem Uebergewicht über dieselbe aus allen Evangelien.

Für Schleiermacher ist diese Haltung Jesu auch keineswegs verborgen geblieben; aber wie stellt er sich ihr gegenüber? Indem er von jener Charakteristik des Christenthums sich zur Bedeutung der Person Jesu wendet, so erklärt er: „Wenn ich jetzt das heilige Bild desselben betrachte, so bewundere ich nicht die Reinheit seiner Sittenlehre —; ich bewundere *nicht die Eigenthümlichkeit seines Charakters*, die innige Vermählung *hoher Kraft mit rührender Sanftmuth*, da jedes erhaben einfache Gemüth in einer besondern Situation einen großen Charakter in bestimmten Zügen darstellen muß. Das alles sind nur menschliche Dinge. Aber

Digitized by Google

das wahrhaft göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete, — die Idee, daß alles Endliche einer höhern Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen und daß das Heil nur zu finden ist in der Erlösung." (S. 291.) Aus dem lebendigen Mitgefühl für die geistige Welt Jesu leitet er ferner die nothwendige Annahme ab, daß das Vermittelnde, das doch selbst nicht wiederum der Vermittelung benöthigt sein darf, unmöglich blos endlich sei; es muß des göttlichen Wesens theilhaftig sein; so erklärt er das wirkliche Bewußtsein Jesu von seinem Mittleramt und seiner Gottheit (S. 292). In dieser Gedankenreihe überrascht eine fehlerhafte Distinction, die man im Vergleich mit der vorangehenden Beurtheilung des Christenthums nicht erwartet. Ist dasselbe durch und durch polemisch, so hatte Schleiermacher die persönliche Tapferkeit Jesu und die klare Auffassung der Erlösung als seinen besondern Beruf in seiner Bewunderung zusammenzunehmen! Wenn man es sich zur Anschauung bringt, daß die Idee der Erlösung in dem Entschlusse Jesu, durch die Bereitwilligkeit zum schuldlosen Leiden die Welt zu überwinden, zur persönlichen Thätigkeit wird, dann gewinnt man die Probe auf die allgemeine Beurtheilung der Religion durch Schleiermacher auch auf diesem Punkte. Trennte aber Schleiermacher die Anschauung der Charakterkraft Jesu und die Wahrnehmung der Klarheit, in welcher er die Idee der Erlösung als allgemeine Wahrheit, abgesehen von ihrer Darstellung durch ihn selbst, auffaßte, fand Schleiermacher nicht jene, sondern nur diese seiner Bewunderung würdig, so hat er einen Rückfall in die blos schulmäßige Beurtheilung der Religion gerade auf dem Punkte begangen, der am bestimmtesten davor warnen mußte. Das wird auch dadurch bestätigt, wie er die schulmäßige Formel von den beiden Naturen Christi zum Abschluß dieser Betrachtung herbeizieht. Früher hat er selbst davor gewarnt, das Factum der Religionsstiftung mit der Grundanschauung der Religion selbst zu verwechseln (S. 280). Genau verstanden liegt diese Gefahr nicht nahe. Denn Jeder, der in dem Leben Jesu die dasselbe leitende Idee richtig und vollständig erkennt, wird sie als solche, die auch in den Gliedern der beabsichtigten Gemeinde herrschen soll, von dem Zusammenhang der individuellen Lebenserscheinungen Jesu unterscheiden; aber die Idee der Erlösung, wie klar Jesus sie aufgefaßt haben mag, ist nicht das Ganze der ihn selbst bestimmenden religiösen Grundanschauung, sondern nur ein der Schule

Digitized by Google

angehöriger, und zwar unvollständiger Ausdruck derselben. Das wird einmal dadurch bewiesen, daß die Idee der Erlösung auch den Propheten des A. T. durchaus klar war, aber weil sie von ihnen nur als allgemeine Wahrheit und als Postulat concipirt wurde, ihre Religion nicht umgestaltete; ferner dadurch, daß unzählige Christen, indem sie die allgemeine Erlösung durch Jesus glaubten, indem sie jedoch diese Wahrheit nicht zur Erzeugung des persönlichen Bewußtseins der Gotteskindschaft hinausführten, an ihnen selbst keine Beobachtung der Grundanschauung gewähren, nach welcher der unterscheidende Charakter des Christenthums bestimmt werden muß.

Das Resultat dieser Betrachtung ist also zunächst dieses, daß Schleiermacher, indem er die nach seiner Methode gesuchte specifische Grundanschauung des Christenthums nicht in ihrer Vollständigkeit wirklich gefunden hat, den Schulbegriff der Erlösung dafür genommen hat, der als solcher nicht zureicht, „uns auf den Charakter eines Individuum der christlichen Religion zu führen". Ferner aber führt dieser Versuch, welchen ich angestellt habe, um die fünfte Rede Schleiermachers zu verstehen, zu einem allgemeinen Urtheil über seine wissenschaftliche Verfahrungsweise. Schleiermacher ist seit der Reformation der Einzige, welcher den wissenschaftlichen Beweis in der Theologie angewendet hat. Zu diesem Zwecke ist er bestrebt, die Begriffe durch die Definition festzustellen, die verschiedenen Möglichkeiten des Wahrheitsurtheils zu ermitteln, und durch die Widerlegung aller Möglichkeiten außer einer diese als das nothwendige Urtheil zu erweisen. Das ist seine Absicht. Indessen bleibt seine Leistung nur zu oft hinter derselben zurück. Ich habe schon Anlaß gehabt zu erörtern, daß in der vorliegenden fünften Rede die Beziehungen des Ganzen der Religion und ihres allgemeinen Begriffs durch eine ungeschickte Definition des letztern in Verwirrung gebracht sind, und daß dadurch über das gesammte Unternehmen der Reden eine Unklarheit gebracht worden ist, die ich hier nicht von Neuem zu bezeichnen brauche. Auf solche Fehler muß man aber bei Schleiermacher auf jedem Schritt gefaßt sein. Ferner bieten die Reden wie die Glaubenslehre unzählige Beispiele einer fehlerhaften Ausführung der dialektischen Beurtheilung der verschiedenen Möglichkeiten der Wahrheit dar. Wenn das erste Glied vollständig und deutlich ausgeführt ist, so ergiebt sich sehr oft, daß das andere Glied der Vergleichung verkürzt, blos angedeutet und deshalb schief dargestellt wird. In dieser Hinsicht ist es namentlich in der Glaubenslehre oft so hinderlich, daß Schleier-

Digitized by Google

macher, wahrscheinlich um nicht pedantisch zu erscheinen, in der Ausführung des zweiten Gliedes der dialektischen Erörterung ganz andere Bezeichnungen der Begriffe einführt, als er im ersten Gliede angewendet hat. Schon um ihn nur richtig zu verstehen, muß man dann eine Uebersetzung vornehmen, welche regelmäßig einen Fehler des Urtheils enthüllt. Endlich hat man sich bei der Lesung von Schleiermachers theologischen Werken sehr vorzusehen, ob er die von ihm zu beurtheilenden Gegenstände, also die thatsächlichen Erscheinungen der Religion wirklich vollständig und erschöpfend zur Anschauung bringt. Sein Scharfblick in der Beobachtung hat ihn, wie ich nachgewiesen habe, nicht davor bewahrt, die beiden biblischen Religionsstufen unvollständig abzubilden; und weil er deren richtige Anschauung nicht gewonnen hat, ist er von seiner eigenen Methode der Erkenntniß der Religion in den Religionen abgefallen.

Das sind Thatsachen, welche die Bewunderer Schleiermachers regelmäßig nicht kennen; sie sind aber auch der Art, daß man über sie nur durch die aufmerksamste Interpretation klar wird, und auch dann nur, wenn man über eigene selbständige theologische Erkenntnisse verfügt. In meiner Jugend galt es als eine Aufgabe für jeden Studenten der Theologie, Schleiermachers Glaubenslehre durchzuarbeiten. Ich habe von diesem Unternehmen durchaus keinen Erfolg für meine Bildung gewonnen, weil mir damals jede Anleitung zum Studium des Buches fehlte. Jetzt, im Zeitalter von Luthardts Compendium, ist jene Zumuthung an die Theologie Studirenden längst verschollen; aber nach meinen Erfahrungen hüte ich mich auch wohl, einen jungen Mann zu der klippenreichen Fahrt durch die Glaubenslehre oder durch die Reden Schleiermachers einzuladen, ohne daß ich das Steuer führe. Ich stelle diese Betrachtungen an diesem Orte an, damit neben der blinden Bewunderung des großen Theologen und neben dem hochmüthigen Absprechen der heutigen Traditionalisten über ihn, eine Ansicht zum Ausdruck komme, welche gleich weit von beiden Extremen entfernt ist. Ich fühle mich stets abwechselnd von der Gesammtabsicht wie von vielen musterhaften Argumentationen des Mannes gefesselt, und durch die ebenso häufigen mißlungenen Glieder seines Beweisverfahrens, wie durch die Grundbegriffe, auf die er sich stützt, befremdet. Also wenn der Werth einer wissenschaftlichen Größe darin erschöpft wäre, daß sie uns sympathisch sein müsse, — ein Maaßstab, der von Theologen leider nur zu oft befolgt wird, — so würde ich mich gar nicht mit Schleiermacher beschäftigen.

Digitized by Google

Allein ich erprobe seinen wissenschaftlichen Werth durch die kühle und geduldige Prüfung seiner Definitionen und Beweise daran, daß man bei diesem Verfahren in sachlicher wie in methodischer Hinsicht etwas lernt. Und deshalb steht mir fest, daß die Geringschätzung Schleiermachers, als sei seine Theologie mit Recht überschritten, und die jetzt grassirende Unfähigkeit, in der Theologie zu lernen, in der schönsten Uebereinstimmung mit einander stehen. Wenn es für die theologische Bildung unumgänglich ist, daß man sich in ihrem Anfangsstadium Einem Meister vertrauensvoll anschließt und hingiebt, so ist freilich Schleiermacher dazu nicht geeignet; in dieser Hinsicht ist außer den eigentlichen Reformationsschriften Luthers nur das Studium von Calvins Institutio anzurathen. Will man aber diese stoffliche Anregung durch die methodische Anleitung zum theologischen Denken ergänzen, so wird man seine Schule nur an Schleiermacher und an Thomas von Aquino machen können.

3.

Es ist die Absicht Schleiermachers, der Religion eine eigene Provinz im Gemüthe zuzuweisen (S. 25), im Gegensatz zu den Vorurtheilen, daß sie eine Art des Wissens, oder daß sie das Ganze des sittlichen Handelns sei. Jene Annahme weist er durch die jedem zustehende Beobachtung zurück, daß das Maaß des (theologischen) Wissens nicht das Maaß der Frömmigkeit ist (S. 42); die andere Annahme durch die ebenso evidente Behauptung, daß die Sittlichkeit ganz an dem Bewußtsein der Freiheit hängt, die Frömmigkeit aber *auch* eine leidende Seite hat. Nämlich wenn auch die Frömmigkeit *irgendwie* mit dem sittlichen Handeln zusammenfällt, sei es zeitlich, oder sachlich oder causal, so wird ihr Dasein durch solche Erscheinungen nicht erschöpft, vielmehr ist sie auch vorhanden und vielleicht deutlicher ausgeprägt, wenn man nicht handelt, sondern sich in einer bestimmten Weise den Dingen hingiebt (S. 44). Wenn das auch nicht die Ausdrücke sind, deren sich Schleiermacher bedient, so ist in dieser Formel doch seine Meinung ausgedrückt. Die Verwechselung der Religion theils mit dem Wissen (dem philosophischen Erkennen), theils mit dem sittlichen Handeln, welche bekämpft wird, war nun aber überhaupt nur möglich, wenn die drei Größen eine Beziehung mit einander gemein haben. Das ist die Beziehung auf das *Ganze*. Es kommt also darauf an, die Beziehung auf das

Digitized by Google

Ganze in jeder der drei Functionen zu unterscheiden. Dabei wird nicht ausbleiben, daß die Entfernung der Religion vom Wissen in einer andern Art bestimmt wird als ihre Entfernung von der Sittlichkeit. Wenigstens muß die vorher vollzogene Auseinandersetzung der Religion mit dem Einen und mit dem Andern darauf vorbereiten.

Also das Wissen und die Religion haben mit einander gemein die Betrachtung der Welt als eines Ganzen; Schleiermacher wenigstens erkennt dem philosophischen Erkennen ebenso wie der Theologie die Berechtigung zu dieser Aufgabe, also auch die Möglichkeit ihrer Lösung mit den Mitteln der Reflexion zu. Aber „das Wissen geht auf das Wesen eines Endlichen im Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andere Endliche; die Gotteserkenntniß (Theologie) auf das Wesen der höchsten Ursache an sich und im Verhältniß zu allem dem, was Ursache und Wirkung ist; — die Betrachtung der Frommen hingegen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige" (S. 42 vergl. S. 57). In dieser Formel wirken zwei Merkmale, welche direct bezeichnet werden müssen, weil sie nicht in entsprechender Weise ausgedrückt sind. Indem die Religion als unmittelbares Bewußtsein dargestellt wird, wird dem Wissen die Vermittelung durch die Unterscheidung der Merkmale der Dinge und ihre Zusammensetzung im Begriff, durch die Definition, und durch den syllogistischen Beweis vorbehalten. Die Religion als unmittelbares Bewußtsein wird demgemäß nicht dem Denken, sondern dem Gefühl, oder, wie es in der dritten Rede regelmäßig heißt, dem Sinn zugewiesen. Ferner indem die Welt, das Universum als die Beziehung beider Functionen gilt, ergiebt sich der Unterschied, daß das Wissen die Abmessung der Theile und ihrer gegenseitigen Verhältnisse im Ganzen vornimmt, die Religion sich den Eindruck des Ganzen in allen Theilen sichert. Das „Eine in Allem und Alles in Einem" (S. 8) zu betrachten, ist die Aufgabe der Religion; gemäß dieser Bestimmung ihres Stoffes ist die Religion das dem Weltall sich hingebende Gemüth (S. 21), das unmittelbare Gefühl des Unendlichen und Ewigen und der Gemeinschaft mit demselben (S. 18), der Sinn für das Universum (S. 153).

Diese Formeln nun haben für Schleiermacher nicht die Bedeutung, den Gedanken von Gott zu verdrängen. Er fügt, wenn auch etwas spät hinzu, daß er das Weltganze als die Offenbarung

Digitized by Google

Gottes meine, weil nur in Gott das Besondere Eins und Alles ist. und daß die Erregung des Gefühls durch das Weltganze eben als das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns zu verstehen sei (S. 111). Den Beweis deutet er in den Fragesätzen an, „Oder ist Gott nicht die einzige und höchste Einheit? Und wenn Ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit sehet, könnet Ihr dies anders als in Gott?“ Dieses letztere Argument ist auch durchaus treffend. Denn indem die gewöhnliche wie die wissenschaftliche Beobachtung der Welt sich, wie Schleiermacher sagt, auf deren einzelne Theile in ihrer gegensätzlichen Gruppirung bezieht, so ist es Thatsache, daß die Vorstellung von der Welt als einem Ganzen aus der Religion entsprungen ist und ihre Gewähr an der Gottesidee hat. Wie verhält sich dann aber die wissenschaftliche Auffassung der Welt als eines Ganzen von genau unterschiedenen Theilen zu der religiösen Weltanschauung? Wird nämlich zugestanden, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Welt ebenfalls das Ganze derselben umspannt, so scheint aus dem von Schleiermacher betonten Grundsatz zu folgen, daß auch die Wissenschaft eine ihr eigenthümliche Vorstellung von Gott bildet. Wie verhält sich nun diese zu der religiösen Gottesidee? Schleiermacher hat dieser Frage insofern entsprochen, als er den scholastischen Begriff von Gott als einem Complex von Merkmalen oder Eigenschaften in Betracht gezogen hat (S. 112). Allein dieses thut er nur um zu urtheilen, daß dieser Begriff des persönlichen Gottes gegensätzlich bedingt, also nicht der höchste Begriff, also nicht ein richtiger Begriff von Gott sei. Ist nun dennoch die Wissenschaft eine Art der Betrachtung des Weltganzen, so kann sie dieses im Sinne Schleiermachers nur durch denjenigen Begriff von Gott erreichen, welchen er als den höchsten, mit Ausschluß des Merkmals der Persönlichkeit, aufstellt. Dann wird aber die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Religion nicht in dem beabsichtigten Umfange erreicht; vielmehr würde sich ergeben, daß das wissenschaftliche Erkennen die Totalität der Welt nur in dem Maaße umspannt, als sie die religiöse Weltbetrachtung in sich zuläßt, oder sich relativ mit ihr identificirt. Das ist nun nicht die schließliche Ansicht von Schleiermacher, da er durchgehend alle Reflexion, alle eigentliche Begriffsbildung der religiösen Conception des Weltalls aus Gott im Gefühl entgegensetzt (S. 54). Soll also die Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Religion reinlich erfolgen, so müßte es der Wissenschaft versagt werden, daß sie als solche die Totalität der Welt

Digitized by Google

erreiche; sie müßte darauf beschränkt werden, daß sie mit ihren Mitteln der besondern Beobachtung und der Reflexion nur die einzelnen Gruppen des weltlichen Daseins als Totalitäten begreift; endlich müßte ihr nachgewiesen werden, daß die Vorstellung vom Weltganzen, in welchem Umfange sie sich dessen bedient, ihr in der Form eines von der Religion entlehnten Glaubens beiwohnt. Aber dieses ist wiederum nicht die Meinung von Schleiermacher. Also ist seine Beurtheilung des Abstandes zwischen Religion und wissenschaftlichem Erkennen der Art, daß man sie nur verstehen kann, indem man sich von den Widersprüchen überzeugt, welche sie in sich schließt.

Man könnte sich wundern, daß Schleiermacher die gangbare Verwechselung und Collision zwischen wissenschaftlichem Erkennen und Religion nicht in der Weise löst, daß er die Bestimmung des erstern zum Begreifen des Weltganzen als Schein und Vorurtheil erwiese. Denn seine Beurtheilung zwischen Religion und Handeln kommt deutlich auf das Ergebniß hinaus, daß dieses in den Arten der Kunstthätigkeit und der Sittlichkeit nicht in dem Elemente des Ganzen, sondern in dem des Einzelnen und Besondern sich bewegt. Allerdings die Sittenlehre, die Wissenschaft des Handelns will sowohl das Einzelne des menschlichen Handelns aus einander halten in seiner Bestimmtheit, als auch dieses zu einem in sich gegründeten und gefügten Ganzen ausbilden (S. 43). Aber diese von Schleiermacher anerkannte Thatsache bürgt keineswegs dafür, daß das sittliche Handeln des Einzelnen diesen Umfang des sittlichen Ganzen erreichen kann. Denn es ist auch eine Thatsache, daß nicht alle sittlich Handelnden, insbesondere nicht die Frauen sich nach solchem System richten. Ferner hebt Schleiermacher hervor, daß das Handeln, wenn es einer einzelnen Regung folgt, dadurch unter einen viel zu bestimmten Einfluß selbst äußerer Gegenstände geräth, die auf die einzelne Erregung einwirken (S. 68). Weiter hat er schon in dem vorherigen Zusammenhang bemerklich gemacht, daß der Künstler kraft seines besondern Talentes bildet, die Talente aber so geschieden sind, daß welches der Eine besitzt, dem Andern fehlt (S. 43). Endlich weist er darauf hin, daß in allem Handeln, es sei sittlich oder künstlerisch, der Mensch nach Meisterschaft streben soll, daß aber diese, wenn der Mensch ganz innerhalb ihres Gegenstandes festgehalten wird, beschränkt und erkältet, einseitig und hart macht. Wenn nun nach der Formel der systematischen Sittenlehre jeder, um das Ganze zu erreichen, alle Gegenstände des menschlichen Lebens, Kunst, Wissenschaft, Leben und

Digitized by Google

was sonst noch zu nennen wäre, gleichmäßig umfaßte, so würde die Rivalität dieser Aufgaben damit endigen, daß eine die andere verdrängte (S. 101. 102). Diese Beobachtungen also führen zu der Entscheidung, daß die Kunstthätigkeit immer eine besondere ist, und daß die in der Sittenlehre ausgedrückte Normirung des sittlichen Handelns als eines Ganzen nicht der directe Maaßstab für das Handeln des Einzelnen nach dem Sittengesetz ist. Jene Form der Sittenlehre folgte also nicht sowohl aus dem, was jeder Einzelne im Handeln erreichen kann, als aus der wissenschaftlichen Aufgabe, die möglichen Handlungsweisen der Einzelnen auf gesetzliche Art zum Ganzen einer Erkenntniß zusammenzufassen. Das sittliche Handeln und die Religion behaupten also den Abstand, daß diese Anschauung der Welt als Ganzen ist, jenes aber, indem es sich an einen bestimmten Beruf bindet (S. 103), immer nur auf ein besonderes Gebiet der Welt bezogen ist.

Nichts desto weniger gewinnt Schleiermacher sowohl dem wissenschaftlichen Erkennen wie dem sittlichen Handeln eine Seite ab, bei deren Betonung es ihm möglich wird, seinen leitenden Gesichtspunkt aufrecht zu erhalten, nämlich, daß jene beiden Functionen mit der Religion die Beziehung auf ein Ganzes gemein haben. Nur fällt der Sinn, in welchem ihm diese Nachweisung gelingt, anders aus, als er in den eben beurtheilten Erörterungen bestimmt worden ist. Es ist ein kurzer aber präciser Vergleichungssatz, der sich durchaus neutral verhält gegen die Gesichtspunkte, in welchen Schleiermacher sich übrigens bewegt, und welche aus Aeußerungen entnommen werden durften, die sich an verschiedenen Stellen der zweiten Rede vorfinden. „Wahre Wissenschaft ist *vollendete* Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und *Kunst*; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das *Unendliche*“ (S. 46). Die im Druck von mir hervorgehobenen Worte bezeichnen die Berührungspunkte der drei Functionen, oder dasjenige, was in ihnen identisch ist, in einer Art daß dadurch die Möglichkeit ihrer Verwechselung fern gerückt wird, weil zugleich der Unterschied zwischen ihnen einleuchtet. Das *Unendliche* nämlich, dessen Geschmack die Religion ist, ist im Sinne Schleiermachers das unter der Gottesidee zusammengefaßte *Weltganze*. Die richtige sittliche Praxis erkennt er in der Form der eigenthümlich ausgebildeten Persönlichkeit, welche ein *Ganzes* in *ihrer Art* ist, weil die einzelnen Handlungen dem allgemeinen Zwecke der geistigen Menschheit in dem besondern Gebiete des Be-

Digitized by Google

rufs gesetzmäßig untergeordnet werden. Dieses persönliche Ganze der Sittlichkeit ist als ein Kunstwerk gedacht, sofern die allgemeine Idee des Guten durch die Vermittelung des sittlich normirten Berufes in dem Zusammenhang der einzelnen Handlungen erscheint, welche ebenso in dem Gesetz des Guten geordnet sind, wie sie aus der persönlichen Gesinnung für dasselbe hervorgebracht werden. Ebenso ist die Wissenschaft als ein Kunstwerk gedacht, indem sie als vollendete Anschauung bezeichnet wird; in dieser Formel erscheint aber die Tendenz auf das Ganze so, daß dieselbe der formellen Seite des wissenschaftlichen Erkennens zugerechnet wird. Diese Eigenschaft wird allerdings dadurch bedingt sein, daß das wissenschaftliche Erkennen sich auf ein Ganzes von Stoff richtet. Denn auch jede partiale Wissenschaft erreicht ihren bestimmungsmäßigen Zusammenhang und den Charakter eines Kunstwerks nur in dem Maaße, als sie irgend eine Gruppe des Daseins als Ganzes begreift. Aber auch in dem Falle, daß die Gesammtwissenschaft oder das System der Philosophie das Ganze der Welt nicht mit ihren directen Mitteln, sondern nur mit Hülfe der Religion begreift, wird sie eben als System ein Ganzes, nämlich ein Kunstwerk des Erkennens sein. Unter diesen Bedingungen sind die Sätze Schleiermachers nicht nur verständlich, sondern als Bezeichnungen der im sittlichen Handeln wie im Erkennen zu erstrebenden Ziele ganz richtig. Um so deutlicher aber ist, daß diesen beiden Functionen die Beziehung auf das Ganze in einem andern Sinne beigelegt wird als der Religion. Diese findet ihren Stoff an dem Weltganzen; wissenschaftliches Erkennen und sittliches Handeln sollen Totalitäten in ihrer Art in formeller Hinsicht sein. Durch diese Bestimmungen wird es nun auch möglich zu verstehen, daß Schleiermacher ebenso bestimmt darauf dringt, daß von dem richtigen Handeln und von dem richtigen wissenschaftlichen Erkennen die Religion ebenso unzertrennlich ist, wie sie von ihnen unterschieden werden muß (S. 53). Allein um diese Combination in seinem Sinne zu begreifen, ist es nöthig zu ermitteln, was er denn eigentlich unter dem Sinn, Geschmack, Gefühl des Unendlichen oder Ewigen oder Weltganzen versteht.

Digitized by Google

4.

Die Beantwortung dieser Frage, welche das Räthsel der „Reden“ löst, gewinnt man mit entschiedener Deutlichkeit nicht aus der zweiten Rede über das Wesen der Religion, sondern aus der dritten über die Bildung zur Religion, und fast möchte ich urtheilen, daß die ganze Sache erst klar wird, wenn man diese beiden Reden von hinten nach vorn durchforscht. Denn erst gegen das Ende der dritten Rede giebt Schleiermacher nicht nur deutlich zu erkennen, welche Art der Gebildeten er als die Verächter der Religion im Auge hat, sondern auch, welches praktische Ziel er an denselben durch seine Vertheidigung der Religion erreichen will. Er bezeichnet nämlich jene als solche, welche sich nicht wenig mit ihrem Sinne und ihrer Liebe zur Kunst wissen, und welche hierin ihren heimischen Boden finden (S. 164). Indem er ihnen die Religion verständlich macht, will er es erreichen, daß Kunst und Religion sich in einem Bette vereinigen, dies aber mit der Absicht, die Religion als solche zur Vollendung zu bringen (S. 167). Dieses Project knüpft er an die Beobachtung, einmal daß Religion und Kunst neben einander stehen, wie zwei befreundete Wesen, deren Verwandtschaft, wiewohl gegenseitig unerkannt und kaum geahnt, doch auf mancherlei Weise herausbricht, ferner daß der Kunstsinn sich niemals den beiden Arten der Religion, die er hier unterscheidet (die aus Selbstbetrachtung oder aus Weltbetrachtung entspringen) genähert hat, ohne sie mit neuer Schönheit und Heiligkeit zu überschütten, und ihre ursprüngliche Beschränktheit (oder erworbene Trübung) freundlich zu mildern (S. 165. 166). Die Thatsache jener Verwandtschaft und der Werth der Verbindung des Kunstsinns für die Religion ermuthigt ihn sogar zu der Hoffnung, daß wenn er die kunstsinnigen Verächter der Religion für dieselbe gewinnen werde, die letztere in einer neuen und herrlichen Gestalt auferstehen werde!

Analoge Bestimmungen ziehen sich nun durch die ganze dritte Rede hindurch; auf dieser Spur findet man sich auch in das Verständniß der weniger deutlichen Formeln der zweiten. Macht man also die ausgesprochene Verwandtschaft zwischen Religion und Kunstsinn geltend, so enthält dieses Verhältniß überwiegende Merkmale von Identität beider, welche aus demselben Grunde abstammen, und untergeordnete Merkmale der Abweichung. Die Gleichheit bei-

Digitized by Google

der drängt sich nun darin auf, daß beide nicht gelehrt werden können. Die Einwirkung eines Menschen auf den andern beschränkt sich auf die Mittheilung seiner Vorstellungen; diese aber sind kein zureichender Grund, die geistige Organisation des Andern zu lenken. „Aus diesem jeder Gewalt unerreichbaren Innersten aber muß Alles hervorgehen, was zum wahren Leben des Menschen und ein immer reger und wirksamer Trieb in ihm sein soll. . . . Darum ist jedem, der die Religion so ansieht, Unterricht in ihr, in dem Sinn als ob die Frömmigkeit lehrbar wäre, ein abgeschmacktes Wort. . . . Zeiget mir Jemand, dem Ihr Urtheilskraft, Beobachtungsgabe, Kunstgefühl oder Sittlichkeit angebildet und eingeimpft habet, dann will ich mich anheischig machen, Religion zu lehren" (S. 145—147). Unter diesen einer mechanischen Anregung unzugänglichen Functionen hebt nun Schleiermacher die nächste Analogie zwischen Religion und Kunstsinn hervor, indem er in diesem Zusammenhange diejenigen, welche durch Lehre und Nachahmung sich zu etwas bringen lassen, was sie für Religion ansehen, mit den Kunstliebhabern vergleicht, welche nicht eher zur Empfindung gebracht werden, bis man ihnen Commentare und Phantasieen über Werke der Kunst als ärztliche Reizmittel für das abgestumpfte Lebensgefühl beibringt, und die auch dann in einer übel verstandenen Kunstsprache nur einige unpassende Worte herlallen wollen, die nicht ihr eigen sind. Demgemäß beantwortet Schleiermacher die Frage nach der Bildung zur Religion so, daß man nur die Hindernisse dafür wegräumen könne, daß „das Universum sich selbst seine Betrachter und Bewunderer bilde" (S. 147). Was aber die religiöse Auffassung des Weltalls bei dem damaligen Stande der allgemeinen Bildung hemmte, nämlich die Richtung auf das enge bürgerliche Leben, das macht Schleiermacher zugleich anschaulich an der Hemmung, welche ebenso der Kunstsinn durch dasselbe Streben erfährt. Dieser verschobenen und auf das Kleine gerichteten Bildungstendenz setzt er den Anspruch entgegen, daß man den Sinn für das Universum frei lasse, um dessen Eindrücke zu erfahren. „Denn die Kunstwerke der Religion sind immer und überall ausgestellt; die ganze Welt ist eine Gallerie religiöser Ansichten, und ein Jeder befindet sich mitten unter ihnen" (S. 146). „Das größte Kunstwerk aber ist das, dessen Stoff die Menschheit ist, welches die Gottheit selbst bildet" (S. 168). Diesen Merkmalen der Uebereinstimmung steht nun als Grund des Unterschiedes zwischen Religion und Kunstsinn nur der Umstand gegenüber, daß der letztere seinen

Digitized by Google

unmittelbaren Gegenstand nicht am Universum sondern an einzelnen Gebilden findet, sofern sie nur in sich selbst vollendet und abgeschlossen sind, und daß die ruhige Versenkung des Gemüthes in den Genuß der Kunstwerke keinen Anlaß in sich hat, sich zu dem Genuß des Universum zu erweitern (S. 164).

Durch diese Erörterung kann es klar gemacht werden, wie Schleiermacher die Verwandtschaft zwischen Kunstsinn und Religion gedacht hat. Die Religion ist eine Abart des Kunstsinnes, indem sie sich dem Eindruck des Weltalls als eines Ganzen hingiebt. Sie ist aber eben eine solche Abart und nicht blos eine besondere Art der Anwendung des Kunstsinns, weil in der Fähigkeit, einzelne Kunstwerke zu genießen, keine directe Nöthigung enthalten ist, zu dem Genuß des Universum fortzuschreiten. Die nach den verschiedenen Künsten sich richtenden besonderen Ausprägungen des Kunstsinnes können nicht auch die Beziehung desselben unter sich begreifen, welche als Religion sich nicht auf das begrenzte Object einer einzelnen Kunstart beziehen würde. Also in dieser Rücksicht ist die Religion eine Abart des Kunstsinnes. Indessen ist es im Grunde eine und dieselbe geistige Function, die Empfindung, das Gefühl, der Sinn, welche in ihrem Gegensatz gegen das reflectirende Erkennen und das einzelne Wollen, das Organ sowohl für die Religion als auch für den Kunstgenuß ist. Durch diese Feststellung wird eine gewagte Aeußerung in der zweiten Rede widerlegt, obgleich Schleiermacher in den Anmerkungen zur dritten Ausgabe der Reden bestrebt ist, sie aufrecht zu erhalten. Indem er nämlich die Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um uns her als die einzigen Elemente der Religion bezeichnet, so hat er hinzugefügt, daß es *keine Empfindung gebe, die nicht fromm wäre* (S. 54). Das hieße gemäß dem concreteren Verständniß der Sache, welches aus der dritten Rede geschöpft wird, so viel, als daß Kunstsinn und Religion überhaupt identisch seien. Sind jedoch dieselben in der oben festgestellten Weise nur verwandt, so folgt, daß die Empfindung der Schönheit der einzelnen Kunstwerke nicht an sich fromm ist, da die Frömmigkeit nur aus der Anschauung des Weltalls als eines Kunstwerkes in Gott entspringt. Diese Abstufung also muß im Sinne Schleiermachers selbst für das Verständniß aller der Stellen vorbehalten werden, in denen er den Kunstsinn direct oder indirect zur Erläuterung dessen heranzieht, was er unter der Religion meint.

Digitized by Google

Aber eben deshalb ist doch der Kunstsinn die Kategorie, welcher Schleiermacher die Religion unterordnet. Und indem der Kunstsinn an sich kein Grund weder zum Handeln noch zur Beurtheilung von Sachen und Personen ist, so erklärt sich daraus einmal, daß die Religion weder im reflectirenden Erkennen noch im sittlichen Handeln besteht, und ferner, daß sie von dem Einen wie dem Andern unzertrennlich sein und deren Erscheinungen begleiten kann. Durch diese Nachweisung, welche demnächst belegt werden soll, bewährt Schleiermacher seinen Widerspruch gegen die hergebrachte Verwechselung der Religion bald mit der Theologie, bald mit der Moralität. Denn jenes positive Urtheil über die Religion wird durch die einleitenden dialektischen Erörterungen in der zweiten Rede (S. 32—44) noch nicht zureichend enthüllt. Wenn man aber weiß, daß die Religion als Anschauung des Weltganzen eine Abart des Kunstsinnes ist, so wird Niemand zu jenen landläufigen Mißdeutungen der Religion versucht werden. Denn wenn die Religion darin besteht, daß in unserem Innern eigene Offenbarungen aufsteigen, sobald die Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden (S. 107), so ist es eine folgerechte Behauptung, daß die Religion an sich den Menschen gar nicht zum Handeln treibt. Dieses wird auch, wenngleich in einer fehlerhaften Gestalt, an vielen der religiösesten Menschen beobachtet, welche die Welt verließen und in der Einsamkeit sich müßiger Anschauung ergaben (S. 68). Der Kunstsinn nämlich sucht nur im Genusse sich zu ergehen, und ebenso ladet die Frömmigkeit nur ein nach innen zum Genuß des Erworbenen, es in das Innerste seines Geistes aufzunehmen (S. 69). Deshalb behauptet Schleiermacher auch folgerecht, daß Begriffe und Grundsätze, alle und jede durchaus, der Religion an sich fremd sind, und eigentlich nur in die Verbindung mit ihr treten können, daß einer nachträglich über seine Religion reflectirt (S. 54). Und es kann wiederum nur aus der Kategorie des Kunstsinns abgeleitet werden, welchen jeder dem Andern in einer von ihm selbst abweichenden Modification gönnt, wenn Schleiermacher es läugnet, daß die Beurtheilung der Religion der Anderen aus dem Wesen der Religion entspringe, und ihr anstatt dessen die freundliche Duldsamkeit gegen andere als nothwendig beilegt (S. 64).

Darum aber kann nicht nur, sondern muß die Religion mit dem wissenschaftlichen Erkennen und mit dem sittlichen Handeln zusammensein, um diesen Thätigkeiten ihren eigentlichen Werth zu ver-

Digitized by Google

leihen. „Denn was ist alle Wissenschaft, als das Sein der Dinge in euch, in eurer Vernunft? Was ist alle Kunst und Bildung, als euer Sein in den Dingen, denen ihr Maaß, Gestalt und Ordnung gebet? und wie kann beides in euch zum Leben gedeihen, als nur sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in euch lebt? Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, so bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm" (S. 46. 47). Ebenso muß das Handeln, wenn es nicht in Unfreiheit gegen die einzelnen Objecte und Reize gerathen soll, aus dem Totaleindruck unseres Daseins hervorgehen; auf gleiche Weise wird dies gefordert im gemeinen Leben, wie im Staat und in der Kunst. Die Abweichungen von dieser Regel rühren nun daher, daß einer die Frömmigkeit nicht genug und ganz in sich hat gewähren lassen, so daß es scheinen muß, wenn er nur frömmer gewesen, würde er auch sittlicher gehandelt haben (S. 69). Allerdings ist sittliches wie künstlerisches Handeln zur Meisterschaft nur in dem besondern Beruf des Menschen bestimmt, aber die Einseitigkeit in diesen Gebieten vermeidet man nur dadurch, daß „jeder, indem er auf einem endlichen Gebiete auf eine bestimmte Weise thätig ist, sich zugleich ohne bestimmte Thätigkeit vom Unendlichen afficiren lasse, und in jeder Gattung religiöser Gefühle alles dessen, was außerhalb des von ihm unmittelbar angebauten Gebietes liegt, inne werde". . . „Der bestimmte Beruf eines Menschen ist so gleichsam die Melodie seines Lebens, und es bleibt bei einer dürftigen Reihe von Tönen, wenn nicht die Religion jene in unendlich reicher Abwechselung begleitet mit allen Tönen, die ihr nur nicht ganz widerstreben, und so den einfachen Gesang zu einer vollstimmigen und prächtigen Harmonie erhebt" (S. 102. 103).

Diese Verbindung des Sinnes für das Universum mit der zweckmäßigen Beschränkung und festen Richtung der Thätigkeit entspricht direct dem Begriff der sittlichen Eigenthümlichkeit, auf dessen Einprägung es für Schleiermacher hauptsächlich ankommt (S. 162). Man erkennt hieraus, daß derselbe nicht ohne die Mitwirkung der Religion gedacht wird, da der Sinn für das Ganze dem möglichen Fehler der Beschränkung der Thätigkeit entgegenwirken muß. Zugleich aber dient der Stoff des Gleichnisses, in welchen Schleiermacher seine Meinung von der sittlichen Eigenthümlichkeit einkleidet, dazu, seine Combination zwischen Kunstsinn und Religion zu größerer

Digitized by Google

Deutlichkeit zu erheben. Denn noch in mehreren charakteristischen Aussprüchen kehrt die Vergleichung der Religion gerade mit der Musik wieder. „Wie nichts aus Religion, so soll alles mit Religion der Mensch handeln und verrichten; ununterbrochen sollen wie eine heilige Musik die religiösen Gefühle sein thätiges Leben begleiten" (S. 70). „Wenn ich die Religion vergleichen soll, so weiß ich sie mit nichts schöner zusammenzustellen als mit der Tonkunst. Denn wie diese ein großes Ganzes bildet, eine besondere in sich geschlossene Offenbarung der Welt", so ist sie nicht minder so verschieden abgestuft und gegliedert und individualisirt, daß sie auch darin der Zwanglosigkeit und Ungebundenheit der in jedem modificirten Religion entspricht (S. 60). Und noch enger zieht Schleiermacher beide Größen zusammen, indem er darauf verweist, „wie oft er die Musik seiner Religion angestimmt habe, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend, und bald durch jugendlichen Ungestüm fortgerissen bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle" (S. 142). Es ist nicht zufällig, daß Schleiermacher gerade den Genuß der Musik in die nächste Analogie mit seiner Vorstellung von der Religion stellt. Denn der Stoff dieser Kunst, verglichen mit den Stoffen der anderen, ist so beschaffen, daß die Musik die populärste unter den Künsten ist. Die kunstmäßige Verbindung der Töne erregt das Gefühl am unmittelbarsten; die Fülle ihrer Arten umfaßt die ganze endlose Reihe der individuellen Stimmungen und entspricht allen überhaupt möglichen Combinationen von Lust und Unlust. Endlich wird die Ahnung eines Weltganzen, dessen Vorstellung für das discrete Erkennen immer hinter den begrenzten Theilen der Welt zurücktritt, und welches in keiner andern Kunst zur Anschauung gebracht wird, durch nichts mehr erregt als durch die in ihrer Reihe höchsten musikalischen Kunstwerke. Die „Harmonie der Sphären" ist ein stehender und hergebrachter Ausdruck für die von Schleiermacher ausgeführte Verbindung zwischen der Religion als dem Sinn für das Weltganze und der Musik.

5.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet versteht man auch dasjenige Element der „Reden", welches mit Fug und Recht pantheistisch genannt wird. Freilich erklärt Schleiermacher die Differenz der theistischen und der pantheistischen Weltbeurtheilung, weil sie sich in Be-

Digitized by Google

griffen bewegt, für etwas, was außerhalb der Religion steht; er findet deshalb die Abweichung in dieser Hinsicht gleichgültig und läßt sie frei, wenn man nur die Gegenwart der Gottheit im Gefühl habe (S. 115). Indessen erklärt er sich doch für seine Person bestimmt genug gegen die Annahme der Persönlichkeit Gottes, weil sie wissenschaftlich fehlerhaft wäre. Er rügt nämlich an diesem Begriff, daß er die Gottheit als einen abgesonderten einzelnen Gegenstand darstelle, an welchem mindestens der Schein des Leidens hafte (S. 59), daß der persönlich denkende und wollende Gott in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen werde (S. 112), endlich daß sich an diese Vorstellung der Anspruch des Eudämonismus knüpfe (S. 118, vgl. S. 156). Wie nun unter den Zeitgenossen dieser Umstand als der leitende Gesichtspunkt dessen, was ihnen die Religion sein sollte, deutlich hervortrat, so wird es Keiner läugnen können, daß der so beschaffene Theismus der Ausdruck eines eigenthümlichen Religionsfehlers war. Wenn man andererseits Schleiermacher zu Gute hält, welche Factoren seine Bildung leiteten, so wird man ihm die Entscheidung für die gerade entgegengesetzte Vorstellungsart nicht verübeln, daß das höchste Wesen die über alle Persönlichkeit hinausgestellte allgemeine, alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende Nothwendigkeit sei (S. 112). Es sind aber nicht sowohl rein wissenschaftliche Gründe, welche diese seine Ueberzeugung bestimmen, sondern er entscheidet sich ausgesprochener Maßen für sie, weil die Anschauung von der Welt als der Totalität in Gott, als des in dieser Einheit zusammengefaßten Systemes, direct der Thatsache des Gefühls, des Kunstsinns, insbesondere der musikalischen Stimmung entspricht, welche ihm als die nächste Analogie der Religion gilt. Denn es kommt eben nicht auf eine objective Beurtheilung der Welt in diesem Schema an, — das wäre Wissenschaft, — sondern darauf, daß man mit der so in Gott angeschauten Welt Eins wird im Gefühl (S. 115). Ich habe an einem andern Ort [1]) darauf aufmerksam gemacht, daß die beiden Hauptformen der Weltanschauung, die theistische und die pantheistische, deren gegenseitige Krisis die „Reden" von Schleiermacher auf das Deutlichste vergegenwärtigen, ihre eigentliche Ueberzeugungskraft in entgegengesetzten ästhetischen Gewöhnungen oder Erregungen haben. Der Theismus entspricht dem Vorherrschen des Sinnes für Architektur, der Pan-

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. S. 194.

Digitized by Google

theismus dem Vorherrschen des Sinnes für die classische und romantische Instrumentalmusik und dem Geschmack für die Schönheit der Natur in der landschaftlichen Abgrenzung. Man mag also theoretisch über die beiden Formen der Gottesidee, über die Vorstellung von dem Weltbaumeister und die von der Weltseele urtheilen, wie es nothwendig sein wird; aber man soll zunächst Schleiermacher mit der Anklage auf pantheistische Ketzerei verschonen, um sich einzuprägen, daß seine Auffassung der Religion als einer Abart des musikalischen Sinnes keine andere Weltanschauung ertragen konnte, als die pantheistische. Man kann dabei auch überlegen, daß die Wandelungen der religiösen Stimmung, Richtung und Art einer Menge von Bedingungen unterliegen, von denen sich die Vertreter eines exclusiven religiösen Intellectualismus nichts träumen lassen, und daß, wenn man die zukünftigen amtlichen Vertreter der Religion blos in der letztern Weise dressirt, ihnen der wirkliche Verlauf des religiösen Lebens, sei es im unrichtigen, sei es im richtigen Sinne, unter den Fingern entschlüpft.

Zum weitern Verständniß der Ansicht Schleiermachers, und um ein richtiges Urtheil über deren Schranken zu gewinnen, muß ich daran erinnern, daß es ihm bei dem Gefühl, in welchem man Eins wird mit dem Universum, auf die Ausprägung und Erhaltung der individuellen Eigenthümlichkeit ankommt. Das ist ja, wie ich oben (S. 4) gezeigt habe, der feststehende Ausgangspunkt des ganzen Unternehmens der Reden; und in jenem Sinne wird Schleiermacher nicht müde, die endlosen individuellen Modificationen der Religion hervorzuheben, welche durch seinen Begriff vom Gefühl oder Sinn gestattet werden. „Wer nicht *eigene* Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht *eigene* Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt die Schönheit der Welt einzusaugen, wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewußt ist, dabei aber doch *etwas Eigenes in ihnen* kennt, was nicht nachgebildet werden kann, der hat keine Religion“ (S. 107). Mit diesem Grundsatze hängt nun zweierlei zusammen, was dem theologischen Standpunkt der Reden eigenthümlich ist. Erstens steht es in directer Beziehung auf diese individuelle Bedingtheit der Religion, daß Schleiermacher überhaupt den Begriff des Weltalls zur Bestimmung des Religionsbegriffes mit dem Gedanken von Gott zusammenfaßt; zweitens hängt es damit zusammen, daß er das Weltall als System, d. h. daß er

Digitized by Google

die Besonderheit und Einzelheit seiner Theile als wirklich denkt, daß er also nichts weniger vorträgt als directen Spinozismus.

Ueber das Erstere orientirt man sich am leichtesten von dem in der Glaubenslehre aufgestellten Religionsbegriff aus, welcher ja bekannt ist. Hier nämlich gilt das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott als eine Function, welche eo ipso keine Relation auf die Welt hat, aber deshalb als etwas in allen Momenten und in allen Personen Identisches, zugleich als etwas in seiner Art nicht Vollständiges. Nämlich zur Erscheinung in der Zeit, also zur vollen Wirklichkeit soll dieses Gefühl, welches die Religion ist, nur gelangen, wenn es in Beziehung zu einem Acte des sinnlichen Gefühls tritt, das der Welt und ihren Theilen correlat ist. Unter dieser Bedingung wird das in sich überall identische Gefühl zur endlosen Reihe individueller Modificationen aufgeschlossen. Man pflegt diesen Zusammenhang der Darstellung Schleiermachers sich nicht klar zu machen, wenn man sie so auffaßt, als ob in der Religion blos eine Beziehung auf Gott, nicht aber auch eine Beziehung zur Welt gedacht werden solle, obgleich Schleiermachers Lehre von Gott in der Glaubenslehre durchweg auf den Gedanken angelegt ist, daß Gott durch das Ganze des Weltzusammenhanges auf uns wirke. Jedenfalls ist dieser Umstand in den Reden direct und unzweifelhaft ausgeprägt; und wenn man doch in erster Linie an eine Stetigkeit der Gedankenbildung Schleiermachers glauben darf, so bewährt sich dieselbe durch die eben angestellte Erörterung. Er hat es durch seine Absicht nicht verschuldet, daß man seine Bezeichnung der Religion als des Gefühls der Abhängigkeit von Gott regelmäßig dahin versteht, daß in die Religion keine Relation auf die Welt, keine Weltanschauung hineingehöre, die in den Arten und Stufen der gemeinschaftlichen Religionen und in der Religion jedes einzelnen Menschen meßbare oder unmeßbare Modificationen erfährt.

Mag nun Schleiermacher auf diesem Punkte noch so viele Versäumnisse und Fehler begangen haben, welche Verbesserungen und Ergänzungen erheischen, so bewährt seine Darstellung in den Reden den Gewinn der großen Wahrheit, daß in der religiösen Function die Beziehungen auf Gott und auf das in irgend einem Umfang und in irgend einer Projection gedachte Weltall unzertrennlich von einander sind. Das ist der erste Fall eines entscheidenden Fortschrittes über den Areopagitismus hinaus, welcher alle bis auf Schleiermacher entstandene Orthodoxie wenigstens theoretisch beherrscht. Denn wie

Digitized by Google

der Areopagit Gott eigentlich nur als die Verneinung der Welt gedacht hat, so hat man auf dieser Grundlage die Religion, die Verehrung Gottes, nur als unsere Verneinung der Welt verstehen können. Und wie Gott als das allgemeine Sein nur gelehrt wurde, indem er alle Besonderheit verneinte, so führte man folgerecht die Religion auf eine gesetzliche Uniformität des asketischen Lebens hinaus, und wenn möglich auf den Verlust aller individuellen Besonderheit in der mystischen Ekstase. Auch im Kreise des Protestantismus brechen diese Tendenzen durch den ganz anders angelegten Gedankenkreis der Reformation hindurch, seitdem man schwach und unproductiv genug geworden war, die Lehre von Gott wieder auf das areopagitische Gepräge der scholastischen Theologie zurückzuführen. Aber auch der Anspruch an gesetzliche Uniformität des theoretischen Glaubens, welcher in allen Formen der Orthodoxie gestellt wird, hängt davon ab, daß Gott als das allgemeine Sein von der richtigen Vorstellung des Weltganzen abgetrennt wurde. Denn das Allgemeine, welches dem Besondern und dem Einzelnen gegenüber gestellt wird, ist nur gültig in dem Gedanken des Gesetzes. Allerdings ist eine Ueberschreitung dieser Linie der Theologie schon vor Schleiermacher von allen denjenigen versucht worden, welche die Moralität der Menschen als das untrennbare Correlat mit dem Gedanken von Gott zusammengefaßt haben. Allein diese moralisirenden Rationalisten haben eben auch nicht die Vorstellung von der moralischen Welt als dem Ganzen unter Einem Zweck gebildet, sie haben vielmehr mit Gott als dem allgemeinen Vertreter und Bürgen des moralisch Guten auch nur die Vorstellung eines moralischen Gesetzes erreicht, welches für die Besonderheiten auf seinem Gebiete nicht aufgeschlossen ist. Selbst Kant hat seine Auffassung eines moralischen Reiches nicht so wirksam gemacht, um die abstracte Formel des allgemeinen Sittengesetzes durchaus zu überschreiten.

Die Vorstellung eines Weltganzen unter der Einheit der Gottesidee, welche Schleiermacher meint (s. o. S. 21), kommt zweitens der Religion, welche auf Arten und Stufen und auf individuelle Ausprägung dieser Besonderheiten angelegt ist, insofern entgegen, als die Vorstellung von der Welt als System die Geltung aller möglichen Besonderheiten als wirklicher und wirksamer Glieder des Ganzen aufrecht erhält. Diesen Gedanken bewährt Schleiermacher zunächst darin, daß er die abgestuften Anregungen unterscheidet, welche die Religion aus der Anschauung der Natur, der Menschheit und ihrer Geschichte,

Digitized by Google

endlich des eigenen Ich erfährt. Unter diesen Relationen ist die mittelste diejenige, welche die hervorragendste Bedeutung hat. „Das Gemüth ist für uns der Sitz und zugleich die nächste Welt der Religion; im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch die geistige Natur, das Innere, wird erst die körperliche verständlich. Aber auch das Gemüth muß, wenn es Religion erzeugen und nähren soll, als Welt und in einer Welt auf uns wirken" (S. 85). Damit will Schleiermacher sagen, daß eine bestimmte Schätzung des allgemein menschlichen Wesens die Form ist, in welcher einmal alle religiösen Naturerscheinungen ihre Bedeutung als solche besitzen, in welcher aber auch die vorherrschende Betonung der religiösen Individualität ihr Maaß findet. Das eigene Ich zieht er als Quelle der Religion nur insofern in Betracht, als der Einzelne „ein Compendium der Menschheit" ist (S. 94). Daß nun aber diese Größe in ihrer räumlichen und zeitlichen Ausbreitung als die Quelle der Religion zu schätzen sei, versteht Schleiermacher zunächst in der Entgegensetzung gegen das Verfahren der Aufklärer (S. 86—97). Diese wollen auf die Menschheit wirken, richten aber ihre Betrachtung auf den einzelnen Menschen, um denselben an einem Ideal zu messen. Anstatt dessen soll man auf die Einzelnen wirken, die religiöse Betrachtung aber auf die unendliche ungetheilte Menschheit richten, so wie sie auf jedem ihrer Punkte oder Flächen sich offenbart. Hierdurch ist die Anschauung des Gefüges aller der Besonderheiten und Einzelheiten angedeutet, in deren Herausbildung der „Genius der Menschheit sich als den vollendetsten und allseitigsten Künstler" erweist. Diese Harmonie des Universum entsteht daraus, daß „die ewige Menschheit unermüdet geschäftig ist, aus ihrem innern geheimnißvollen Sein ans Licht zu treten, und sich in der vorübergehenden Erscheinung des endlichen Lebens aufs Mannigfaltigste darzustellen." In diesem Umfange der Menschheit begegnet man auch Erscheinungen von Mittlern, in denen die Menschheit auf vorzügliche Weise sich offenbart, und welche ihre werthvolle Besonderheit darin bewähren, daß unter ihrer Leitung der Zusammenhang der Menschenwelt verständlicher und erquicklicher erscheint. Aber die Eigenthümlichkeit, welche an diesen Größen augenfällig ist, geht auch denjenigen Gestalten nicht durchaus ab, welche am dichtesten an einander gedrängt stehen müssen; denn keine ist der andern gleich, und in dem Leben einer jeden giebt es irgend einen Moment, wo die allgemeine Bestimmung des Menschen an ihr hervorleuchtet.

Digitized by Google

Freilich hat diese Anschauung des Menschengeschlechtes zwei Seiten, die sich nur abwechselnd vergegenwärtigen. „Beobachtet man die ewigen Räder der Menschheit in ihrem Gange, so stellt sich das unübersehliche Ineinandergreifen alles Beweglichen dar, — um aber jedes Individuum als nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit zu erkennen, muß man in Gedanken den Lauf jenes rastlosen Getriebes hemmen, wodurch alles Menschliche in einander verschlungen und von einander abhängig gemacht wird." Aus dieser Abwechselung aber ergiebt sich folgendes Bedenken. Wenn Schleiermacher die Anschauung des Ganzen der Menschheit unterbrechen muß, um auf den Werth der Besonderheiten und Einzelheiten in ihrem Umfange achten zu können, so hat er den Genuß der Eigenthümlichkeiten unter den Menschen nicht innerhalb des in pantheistischer Art angeschauten Ganzen. Denn entweder tritt dieses wie das unsicher schwebende Bild eines allgemeinen Rahmens in den Hintergrund, wenn die Aufmerksamkeit auf irgend etwas Besonderes fixirt wird; oder in dem Falle der Betrachtung einer mittlerischen Person eröffnet sich eine Anschauung des Ganzen in der Art, daß der Mittler zum Spiegel des Ganzen wird, daß seine Besonderheit über die Totalität der Welt übergreift, und die bisher geltenden allgemeinen Bedingungen der Weltanschauung zu verändern nöthigt. Eigentlich aber meint es Schleiermacher so, daß auf seinem Standpunkte sich die den Aufklärern so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit verwischen; für seine Anschauungsweise verschmelzen sich diese spröden Punkte, indem der magische Kreis herrschender Meinungen und epidemischer Gefühle alles umspielt; in diesem Zusammenhange alles einzelnen mit der Sphäre, der es angehört und in der es Bedeutung hat, soll alles gut und göttlich sein, und eine Fülle von Freude und Ruhe das Gefühl dessen, der nur in dieser großen Verbindung alles auf sich wirken läßt. Daneben tritt freilich die Erklärung, daß jener Kunstgenuß der Menschengeschichte von dem herzlichen Mitleid mit allem schmerzlichen Leiden begleitet werde, welches die Einzelnen erfahren, indem sie von dem Schicksal des Ganzen weggeschwemmt werden. Aber daran bewährt sich ja nur die Thatsache, daß in der Weltanschauung, welche Schleiermacher aufrollt, das Einzelne nicht zur Erhaltung im Ganzen, sondern nur zum Untergang in demselben bestimmt ist, kurz daß zwischen seinem Interesse an dem Werthe der persönlichen, sittlichen Eigenthümlichkeit und seinem pantheistischen Schema der Weltanschauung keine Ueber-

Digitized by Google

einstimmung stattfindet, sondern daß er jene Werthgröße nur in der Abwechselung mit dieser allgemeinen Ansicht anerkennen kann.

Dieses wird an nichts deutlicher als an seiner Betrachtung der Menschengeschichte. Denn so wie man von dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge ergriffen ist, so „erscheint jene bekannte Gestalt eines ewigen Schicksals, ein wunderbares Gemisch von starrem Eigensinn und tiefer Weisheit, von roher fühlloser Gewalt und inniger Liebe, wovon uns bald das eine bald das andere wechselnd ergreift, und jetzt zu ohnmächtigem Trotz, jetzt zu kindlicher Hingebung einladet. Vergleicht man aber das Streben des Einzelnen mit dem ruhigen und gleichförmigen Gange des Ganzen, so sehet Ihr, wie der hohe Weltgeist über alles lächelnd hinweggeht, was sich ihm lärmend widersetzt. Möget Ihr endlich den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortschritte der Menschheit ergreifen, so zeigt Euch sicherer als alles Andere Euer in der Geschichte ruhendes Gefühl, wie lebendige Götter walten, welche nichts hassen als den Tod. Das Rohe, Barbarische, Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgesetzt werden; alles soll eigenes, zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein. Dahin deutet das Geschäft des Augenblicks und der Jahrhunderte, das ist das große immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe". Wenn nämlich diese Betrachtungsweise im Gegensatz gegen die tragische Idee des Schicksals wahr ist, so ist die grundsätzliche Läugnung der Persönlichkeit Gottes unrichtig. Es ist schon in der religiösen Naturbetrachtung nicht zufällig, daß die Naturkräfte als geistige Personen geglaubt werden. Schleiermacher nun widerlegt die sensualistische Ableitung der Religion aus der Furcht vor den Kräften der Natur mit Recht dadurch, daß ja auch das Schützende und Erhaltende in der Natur ein Gegenstand der Anbetung ist (S. 76); er erläutert ferner den Charakterzug der Ueberwindung des Todten durch das Leben in der religiösen Naturanschauung dadurch, daß wir ergriffen werden von dem Eindruck einer allgemeinen väterlichen Vorsorge und von kindlicher Zuversicht, das süße Leben sorglos wegzuspielen in der vollen und reichen Welt (S. 83). Wenn man hiemit die Anerkennung des durch die Geschichte sich erstreckenden Erlösungswerkes der ewigen Liebe vergleicht, so kann die darauf begründete Erhaltung des einzelnen Menschen in seiner Eigenthümlichkeit, wenn sie ernst gemeint ist, gar nicht vorgestellt werden, ohne daß die Liebe des göttlichen

Digitized by Google

Wesens in der Form der Persönlichkeit ausgeprägt wird. Zugleich aber ergiebt sich, daß hier ein Charakterzug der Religion sich aufdrängt, dessen Gepräge von dem der Musik vergleichbaren Kunstgenuß des Universums erheblich abweicht, und durch diese Vorstellung von der Religion keineswegs gedeckt wird. Wenn die pantheistische Weltanschauung wirklich den religiösen Trieb des menschlichen Geistes befriedigt, dann wird man dessen Wesen füglich als eine Abart des Kunstsinns, in der nächsten Analogie zu dem Genuß der Musik begreifen können. Wenn aber das Ganze der Welt in der Religion so angeschaut wird, daß in demselben eine Zweckbestimmung auf den religiösen Menschen selbst nicht blos stillschweigends eingeschlossen ist, sondern sich offenbart, so drängt sich eine größere Entfernung zwischen Religion und Kunstsinn auf, als Schleiermacher angenommen hat. Denn aus keinem musikalischen Kunstwerk, welches als ein Universum von Erscheinungen das Weltall repräsentiren kann, springt ein solcher Eindruck hervor, wie der von der väterlichen Fürsorge für uns. Wenn aber hierin ein unveräußerliches Element der Religion, nämlich die Zweckbeziehung zwischen dem Weltganzen und dem religiösen Subject anschaulich ist, so ergiebt sich ein specifischer Gegensatz zwischen Religion und Musik. Denn deren Genuß schließt nichts weniger in sich, als daß in der Musik eine für mich wohlthätige Absicht eingeschlossen wäre, damit ich in den durch sie erregten Stimmungen zu irgend einem für mich werthvollen Zwecke gelange.

6.

Das Ergebniß dieser Erörterung dient zur Beurtheilung dessen, was Schleiermacher in der Rede über das Wesen der Religion wirklich erreicht hat. Indem er dasselbe vom theoretischen Erkennen und vom sittlichen und künstlerischen Handeln unterscheidet, erkennt er es als eine Abart des Kunstsinns, in der nächsten Analogie mit dem Genuß der Musik. Dazu paßt der pantheistische Entwurf der in der Religion ausgeübten Weltanschauung. Allein wie dieselbe vollzogen werden kann und muß, deckt sie sich durchaus nicht mit dem leitenden Interesse an der Bedeutung der geistigen und sittlichen Eigenthümlichkeit der einzelnen Person, welche gerade durch die richtige Auffassung der Religion in ihrer Art möglich werden soll. Vielmehr ist die Weltanschauung, für welche Schleiermacher sich ent-

Digitized by Google

scheidet, nur auf Kosten der Werthschätzung jener persönlichen Eigenthümlichkeiten durchführbar; und umgekehrt durchkreuzt das Interesse an denselben jene Weltanschauung ganz direct. Aber in dem Zusammenhang, welcher bisher gedeutet worden ist, treten doch die beiden verschiedenartigen Factoren der Denkweise Schleiermachers abwechselnd ganz klar hervor. In seiner Erörterung der Idee der Unsterblichkeit giebt sich ein minder vollständiges Verfahren kund. Man kann ihm freilich nicht verdenken, daß ihm diese Idee in der eudämonistischen Ausprägung, welche sie im Kreise der damaligen Bildung behauptete, höchst zuwider ist. In dieser Gestalt will er sie nicht einmal überhaupt zur Religion rechnen. Er vermißt an diesem Gedanken die Relation auf das Gefühl oder das unmittelbare Bewußtsein (S. 110), und sofern der Gedanke der Unsterblichkeit aus der allgemeinen Erwartung von Vergeltung entspringt, erklärt er diese Vorstellung richtig für einen Widerschein des sittlichen Handelns, nämlich als der in sich selbstständigen Thätigkeit (S. 99). Die religiöse Wahrheit des Gedankens behauptet er aber indirect durch die gesammte Charakteristik der Religion anerkannt zu haben. Denn sofern man in der Ausübung der Religion mit dem ewigen in Gott zusammenhängenden Weltall Eins wird, so sei darin auch das ewige und unwandelbare Dasein jedes Frommen verbürgt (S. 118). „Denn wenn unser Gefühl nirgend am Einzelnen haftet, sondern unsere Beziehung zu Gott sein Inhalt ist, in welcher alles *Einzelne* und Vergängliche *untergeht*, so ist ja auch nichts Vergängliches darin, sondern nur Ewiges; und man kann mit Recht sagen, daß das religiöse Leben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben und die Unsterblichkeit genießen". „Die Religion strebt ganz dahin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich *verlieren* sollen ins Unendliche, daß wir, indem wir des Weltalls inne werden, auch so viel als möglich eins werden sollen mit ihm". „Wer gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er *sich selbst verliert*; nur wer so sich selbst verläugnend mit dem ganzen Weltall zusammengeflossen ist, hat ein Recht zu den Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und zu der Unsterblichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen" (S. 119. 120).

Diese Aussprüche bewegen sich ausschließlich in demjenigen Schema der Weltanschauung, welches für die Werthschätzung der besondern Eigenthümlichkeit der Einzelnen keinen Raum hat. Man

Digitized by Google

könnte gegen dieses Urtheil einwenden, daß Schleiermacher indirect diesen Grundsatz vorbehält, sofern ja jeder Fromme, der in der vorgeschriebenen Weise mit dem Weltall Eins wird, dadurch sich zu einem eigenthümlichen Centrum des Daseins der Welt selbst erhebe. Indem man in der religiösen Weltanschauung auf den unmittelbar einleuchtenden aber vergänglichen Werth seiner natürlichen Einzelheit verzichte, so erhalte man seine Einzelheit in der Form derjenigen geistigen Eigenthümlichkeit, welche man durch die religiöse Bildung erreicht als einen Abdruck des Weltganzen, welcher der in Gott bestehenden Einheit der Welt auch in Hinsicht des ewigen Daseins vergleichbar wäre. Und wenn Schleiermacher dieses auch nicht direct ausgesprochen hat, so könnte doch die Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß diese Ergänzung seiner Aussprüche seinem Sinne entspreche und in Folgerichtigkeit zu seinen erkennbaren Voraussetzungen stehe. Wenn ich nun doch diese Vermuthung nicht zu bestätigen vermag, so ist es darum der Fall, weil ich in den Prämissen Schleiermachers eine eigenthümliche Unklarheit entdecke.

Ich habe den Schlüssel für die „Reden" darin gesucht, welche geschichtliche Kenntniß und welche Ansicht Schleiermacher von den Arten und Stufen der Religion besitzt, in denen dieselbe zugestandener Maßen allein existirt. Denn ohne das Verständniß der Arten entsteht kein richtiger Gattungsbegriff. Indem also die Entwickelung desjenigen, was zum Gattungsbegriff der Religion gehört, immer controlirt werden muß durch die richtige Abgrenzung ihrer Arten und Stufen, so ist zu erwarten, daß dieses Verfahren sich irgendwie auch bei der Nachweisung der in allen Fällen identischen Merkmale kund thun werde. Also wenn diese darauf hinauskommen, daß die Religion unmittelbares Bewußtsein von und gefühlsmäßige Einigung mit dem in der Gottesidee zusammengefaßten Weltganzen ist, so mußte mindestens angedeutet werden, aus welchen möglichen Modificationen dieses Stoffes die verschiedenen Arten und Stufen der Religion abgeleitet werden können. Dieses hat Schleiermacher auch nicht durchaus unterlassen, wie ich weiterhin nachweisen werde. Indessen hat er doch auch nicht grundsätzlich darauf geachtet; vielmehr ist ihm diese nothwendige Aufgabe in dem Maaße unklar geblieben, als er auch in der letzten Rede es nicht für nöthig erachtet hat, einen bestimmten Begriff vom Heidenthum, und von seiner Abstufung gegen die hebräische und christliche Religion aufzustellen. Ich will dabei nicht einmal eine Nachweisung des Umstandes in Anschlag

Digitized by Google

bringen, daß er seine Annahme der geschichtlichen Existenz der Religion in verschiedenen Arten durch den Schein eines Strebens nach einer ungeschichtlichen allgemeinen Religion getrübt hat (s. o. S. 6). Ich meine aber, daß seine Erörterung des Wesens der Religion in der zweiten Rede darunter leidet, daß er sich über die Abstufung zwischen Heidenthum und Christenthum nicht Rechenschaft gegeben hat. Wenn man die allgemeinen Bestimmungen Schleiermachers über die Religion verstehen will, so muß man unter allen Umständen Anschauungen besonderer Art ergänzen; dieselben aber hat man bald aus dem Christenthum bald aus dem Heidenthum zu entlehnen. Auch die Quellen der Religion, welche in abgestufter Reihe durchgegangen werden, die äußere Natur, die Menschenwelt, das eigene Ich (S. 75 ff.), sind nicht so gemeint, daß die geschichtliche Abstufung der Religionen dadurch erklärt würde. Indem also die Darstellung des Gattungsbegriffs der Religion sich gegen die Frage nach der Unterscheidung der Religionen in jeder Beziehung gleichgültig verhält, so kann eine große Unklarheit nicht ausbleiben. Dieser Umstand ist nun auch der Grund für das Mißverhältniß, welches zwischen den Absichten auf pantheistische Weltanschauung und auf die Betonung der persönlichen geistigen Eigenthümlichkeit obwaltet.

Der Gedanke des Weltalls, welchen Schleiermacher als das Correlat der Religion aufstellt, ist in keiner bestimmten geschichtlichen Religion nachweisbar. Indessen meine ich behaupten zu dürfen, daß dieser Gedanke in directer Analogie zum Heidenthum und zu keiner andern Religionsstufe steht. Dieser Gedanke des Weltalls ist so beschaffen, daß die besonderen geistigen Existenzen, welche von demselben umfaßt werden, in der den Gedanken begleitenden Anschauung ebenso wenig festgehalten werden können, als man auf die Bedeutung der einzelnen Theile aufmerksam ist, wenn man irgend etwas im Ganzen und Großen sich vergegenwärtigt. Denn nur wenn Schleiermacher seine Anschauung des Ganzen unterbricht, vermag er „jedes Individuum als nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit zu erkennen“ (S. 90). So lange er also die Anschauung des Ganzen übt, ist derjenige Abstand zwischen den geistigen Existenzen und dem Weltall, auf welchem die Schätzung der persönlichen Eigenthümlichkeit beruht, für ihn gar nicht da, sondern in dem Ganzen und Großen der Welt verschwunden. Nun ist jede Beurtheilung des geistigen Lebens in der Welt,

Digitized by Google

welche den Kosmos als die unbedingt übergeordnete Größe geltend macht, von heidnischer Art. Schleiermacher also hat in allen denjenigen Charakterzügen der Religion, welche er an den ästhetischen Genuß des Weltalls anknüpft, nur solche Beziehungen angedeutet, welche auf der Linie des Heidenthums liegen. Und zwar ließe es sich leicht bewähren, was ich hier nur behaupten kann, daß seine Aufstellungen viel mehr auf gewisse philosophische und poetische Gestaltungen heidnischer Weltanschauung passen, als auf den populären Glauben, der den Cultus begleitet, von welchem Schleiermacher überhaupt keine besondere Notiz nimmt.

Man darf sich nicht wundern, daß zu allen diesen Aufstellungen, welche in Analogie zum Heidenthum stehen, die ebenso ernst gemeinten Aeußerungen Schleiermachers über den Werth der persönlichen geistigen Eigenthümlichkeit nicht passen wollen. Denn dieser Grundsatz steht in Analogie zur christlichen Weltanschauung und ist gerade aus ihr entsprungen. Im Christenthum erfährt man es, daß das Leben, indem man dasselbe in den Dienst Gottes stellt, mehr werth ist als die ganze Welt; in derjenigen Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, durch welche das Christenthum die Einheit der Welt in Gott modificirt, ist es gegründet, daß man auf sein natürliches Leben in der Welt verzichten kann, um es als das geistige Leben in Gott zu erhalten. Der Uebernatürlichkeit des Lebens, die im Gebiete der christlichen Religion erreicht werden soll, ist die Aufgabe der geistigen Eigenthümlichkeit, welche Schleiermacher stellt, äquivalent. Ihre Erklärung fordert also auch eine andere Weltanschauung, als welche Schleiermacher ausschließlich geltend zu machen pflegt. Allein wenn auch sein Gesichtskreis vorherrschend und absichtlich an das pantheistische Schema gebunden ist, welches nun einmal zum Verständniß des Christenthums nicht zureicht, so hat er doch an einer Stelle die Richtung bezeichnet, in welcher die Möglichkeit der Verbesserung seiner philosophischen Weltanschauung liegt. In dem Zusammenhang, in dem er die Anschauung des Kunstwerkes der Menschheit schildert, welche alle Mannigfaltigkeit ihrer Ausgestaltung harmonisch offenbaren soll, tritt folgende Wendung ein: „Oder lasset Euch einen alten verworfenen Begriff gefallen, und suchet unter allen den heiligen Männern, in denen die Menschheit sich auf eine vorzügliche Weise offenbart, einen auf, der der Mittler sein könne zwischen Eurer eingeschränkten Denkungsart und den ewigen Gesetzen der Welt, und wenn Ihr einen gefunden habet, der auf

Digitized by Google

die Euch verständliche Art durch sein mittheilendes Dasein das Schwache stärkt und das Todte belebt, dann durchlaufet die ganze Menschheit, und lasset alles, was Euch bisher unerquicklich schien und dürftig, von dem Widerschein dieses neuen Lichtes erhellt werden" (S. 88).

Dieses ist ein Gedanke, dem unmittelbar keine umfassende Wirkung verliehen wird, und den Schleiermacher mit einer Schüchternheit einführt, welche um so mehr auffällt, als er deutlich auf die Gestalt Jesu und auf dessen Werthschätzung als Erlöser hinzielt. Aber er hat eben die ganze Wichtigkeit dieser Hinweisung deshalb selbst nicht erkannt, weil ihm die positive Abzweckung der christlichen Erlösungsidee auf eine dem Pantheismus entgegengesetzte Weltanschauung nicht aufgegangen war. Jesus aber kann auch im Sinne Schleiermachers als der erlösende Mittler nur verstanden werden, weil Gott ihm nicht durch die Welt offenbar war, sondern weil er sich bewußt war, in seiner Würde als Gottessohn und Gründer des Reiches Gottes seinem Vater näher zu stehen, als die Welt, und weil in ihm das Bewußtsein seiner geistigen Eigenthümlichkeit eins war mit der Gewißheit, daß nur Gott ihn kenne und daß sein Vater ihn unbhängig vom Dasein oder vor Erschaffung der Welt liebe. Seine geistige Eigenthümlichkeit, welche die Absicht auf die Erhebung der Menschheit zum Reiche Gottes und zur geistigen Herrschaft über die Welt einschließt, hat Jesus nur insofern, als er in seinem besondern Wissen auf jenen Zweck hin die göttliche Zweckbestimmung der ganzen Welt erkennt. Die Anschauung von der Welt also, welche er selbst hat, und welche er auf die Glieder seiner Religionsgemeinde fortpflanzen will, indem dieselben zugleich in seine Praxis gegen die Welt eingehen, ist die, daß der ganze Complex des natürlichen und getheilten Daseins, welcher in Gott als dem Schöpfer und Leiter Eins ist, seiner persönlichen geistigen Eigenthümlichkeit als Mittel untergeordnet ist, und der Menschheit insofern, als die Einzelnen in dem Reiche Gottes und in der geistigen Beherrschung der Welt zu der gleichartigen Eigenthümlichkeit der Kinder Gottes gelangen. So erlöst Jesus dieselben nicht blos von ihrer Sünde oder von der bestimmungswidrigen Herrschaft der Welt über sie, sondern auch von der Anschauung der Welt, welche in allem Heidenthum dahin ausgeprägt ist, daß das geistige Leben ein untergeordneter Theil des Kosmos, und daß die Gesetze des geistigen Lebens nur eine Abzweigung der Naturgesetze

Digitized by Google

seien. Also die christliche Religion hat den Sinn, daß Gott sich durch die Welt insofern offenbart, als dieselbe ihre einheitliche Zweckbestimmung in dem Mittler selbst, resp. in dem von ihm vorgebildeten und beabsichtigten Reiche Gottes findet. Nur unter dieser Bedingung wird das Weltall als Eins in Gott angeschaut, daß es der urbildlichen geistigen Eigenthümlichkeit des Mittlers untergeordnet wird, welcher gerade dadurch eine eigenthümliche Weltanschauung vermittelt, daß in seiner Eigenthümlichkeit der göttliche Zweck der Welt offenbar und direct wirksam wird.

Ist nun dieser Umfang von Gedanken das Ziel, zu welchem die beiläufig auftretende Andeutung Schleiermacher's sachgemäß hinausgeführt werden muß, damit der Abstand zwischen Christenthum und Heidenthum einleuchte, so findet von hier aus auch die Frage der Unsterblichkeit diejenige Lösung, welche Schleiermacher gemäß seiner Schätzung der geistigen Eigenthümlichkeit hätte suchen müssen. Indem Schleiermacher selbst den Ausspruch Jesu in Betracht zieht, daß wer sein Leben im Dienste Gottes verliert, dasselbe vielmehr erhält, so denkt er dabei an die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Diese Unsterblichkeit, welche darin besteht, daß wir mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sind in jedem Augenblick (S. 121), wird aber indirect verneint, wenn man gemäß der pantheistischen Formel mit dem ganzen Weltall zusammenfließt, wie Schleiermacher kurz vorher fordert (S. 120). Unter dieser Voraussetzung wird das Leben im Dienste Gottes nicht erhalten; und wenn darin die Unsterblichkeit bestehen soll, so ist dieses Wort nicht in Uebereinstimmung mit dem Gedanken. Aber das ewige Leben, welches an dem Begriff der geistigen Eigenthümlichkeit einen charakteristischen Ausdruck findet, und auf dessen persönliche Ausprägung und Erhaltung Niemand verzichten kann, der sich wie Schleiermacher zu dem sittlichen Grundsatze der Eigenthümlichkeit bekennt, hat ihre Grundlage an derjenigen Weltanschauung, in welcher die Ueberordnung des Werthes des persönlichen Lebens über die ganze Welt enthüllt wird, wenn dasselbe in dem Reiche Gottes seine vollständige Bestimmung erreicht.

Digitized by Google

7.

Der Kunstgenuß am Universum, welcher an sich ebenso gleichgültig ist gegen das sittliche Handeln, wie gegen das theoretische Erkennen, aber dazu bestimmt, beide Functionen zu begleiten und in ihrer eigenen Art zu reguliren, — dieser Kunstgenuß am Universum, welcher in jedem Menschen in eigenthümlicher Modification vorkommen und seine Vollständigkeit in der Ergänzung Aller durch Alle finden wird, ist nach Schleiermacher der Gemeinbegriff der Religion in allen ihren geschichtlich bestimmten Arten und Stufen. Die Erörterungen, welche ich anstellen mußte, um die Weltanschauung klar zu machen, welche Schleiermacher mit diesem Gemeinbegriff der Religion verbindet, haben mannigfache Bedenken hervorgetrieben, ob wirklich die überall geltenden gemeinsamen Merkmale der Religion in jenem Begriff zusammengefaßt sind. Denn es treten in dem Gedankengange Schleiermachers gelegentlich gewisse verlorene Andeutungen auf, welche den Zug seiner beabsichtigten Construction durchkreuzen. Es sind namentlich folgende zwei Umstände, welche der Glaubwürdigkeit jenes Ergebnisses hinderlich sind. Die Religion könnte immerhin eine Abart des Kunstgenusses sein, wenn die in ihr angeschaute Welt sich gänzlich gleichgültig verhält gegen die geistigen Bedürfnisse des Menschen, der sie religiös genießt; aber wenn sich der religiöse Mensch darauf richtet, daß aus der Welt eine väterliche Fürsorge hervorbricht, oder eine erlösende Liebe sich ihm aufschließt, so ist wohl darauf zu rechnen, daß die Religion noch andere Bedingungen an sich trägt, als welche den Kunstgenuß bezeichnen. Ferner ist der Gemeinbegriff der Religion doch wohl in zu nahe Verbindung mit einer philosophischen Weltanschauung gebracht, welche ihrer Art nach dem Heidenthum analog, also dem Christenthum zuwider ist. Man kann bereitwillig zugeben, daß auch das Christenthum Anschauung der Welt in Gott und eine Art von Genuß derselben ist; aber wenn dieselbe anerkannter Maßen ihre Einheit in den Beziehungen des Mittlers zu Gott und zu der Welt findet, so ordnet sich dieses Datum nicht der von Schleiermacher vertretenen pantheistischen Weltanschauung unter, sondern tritt zu derselben in Widerspruch. Also in dem Gemeinbegriff der Religion, welchen Schleiermacher aufstellt, durchkreuzen sich in unverträglicher Weise Elemente des Heidenthums und des Christenthums; und dies ist hauptsächlich daran klar, daß die pantheistische Formel für die

Digitized by Google

Welt heidnischer Herkunft, daß hingegen die persönliche Eigenthümlichkeit, welche Schleiermacher als ein allgemeines Merkmal an der Religion betont, ein specifisches Element der christlichen Anschauung und ein Ergebniß der christlichen Bildung ist.

An diese Unebenheiten darf erinnert werden, bevor die Aufmerksamkeit sich der vierten Rede „über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum" zuwendet. Schon dieser Titel bereitet darauf vor, daß in der vierten Rede das umgekehrte stoffliche Interesse herrscht, als in der zweiten. Hier überwog die Rücksicht auf Vorbilder aus dem Heidenthum; dort drängt sich die Rücksicht auf factische Zustände der christlichen Kirche so stark vor, daß kein Blick auf die eigenthümliche Erscheinung des ceremonialen Cultus der heidnischen Religionen fällt. Ueberhaupt aber ist das Gesichtsfeld Schleiermachers in diesem Abschnitt merkwürdig eng und schief zugeschnitten. Sofern die Religion die Wirkung des menschlichen Geselligkeitstriebes an sich erfährt, denkt Schleiermacher die begeisterte und kunstmäßige Rede, welche abwechselnd von Verschiedenen geübt wird, als die einzige und legitime Form der religiösen Gemeinschaft. Man wird sich dabei erinnern an die Versammlungen der Gemeinde zu Korinth, in welchen ein Jeder irgend eine begeisterte und begeisternde Rede zur gemeinsamen Förderung beizutragen hatte. Aber kann denn diese besondere Erscheinung für den in allen Religionen möglichen und nothwendigen Typus der religiösen Gemeinschaft ausgegeben werden? Jene Erscheinung findet nur noch ein Gegenstück in den Prophetenschülern, unter welche Saul gerieth; war diese gemeinschaftliche religiöse Ekstase die legitime Form des Cultus in der alttestamentlichen Gemeinde? Jenes begeisterte Reden bezeichnet den Propheten; ist es nicht bemerkenswerth, daß Schleiermacher nicht dieses Wortes sich bedient, sondern daß er die begeisterten Redner (S. 8. 181) Priester nennt? Nichts desto weniger läßt er sich auch durch diesen Sprachgebrauch nicht daran erinnern, daß die religiöse Gemeinschaft sich immer durch den Cultus vermittelt, daß aber dieser als eine Abart der Kunstthätigkeit zugleich den Willen in einem höchst bedeutenden Maaße für die Religion in Anspruch nimmt. Die Verwendung des Eigenthums als Opfer, die Beachtung der statutarischen Ritualien schließt eine Anstrengung des Willens im Dienste der Götter in sich, welche in diesen Formen viel bestimmter ausgeprägt ist, als in dem begleitenden Gebrauche von Hymnen und Musik. Dadurch wird die Erkenntniß gewährleistet, daß sofern auch prophe-

Digitized by Google

tische Rede in den Bereich der Cultusgemeinschaft gehört, dieselbe eine Energie des Willens ebenso in sich schließt, wie in den Zuhörern anzuregen trachtet. Schleiermacher bleibt also weit hinter den unläugbaren Thatsachen zurück, indem er seinen Priester nur dazu bestimmt, „um sein eigenes von Gott bewegtes Innere den anderen hinzustellen als einen Gegenstand theilnehmender Betrachtung, sie hinzuführen in die Gegend der Religion, wo er einheimisch ist, damit er ihnen seine heiligen Gefühle einimpfe" (S. 179).

Man ist freilich nicht unvorbereitet auf diese Auffassung der religiösen Gemeinschaft, wenn man sich der nächsten Analogie zwischen Religion und Musik erinnert, welche Schleiermacher geltend macht (s. o. S. 31). Das priesterliche Volk, welches er darin erblickt, daß jeder in diesen Zusammenkünften abwechselnd als Priester und als Laie auftritt, um bald die Anderen auf das Feld der Religion hinzuziehen, wo er sich als Meister darstellen kann, bald der Kunst und Weisung eines Andern dahin im Gebiete der Religion folgt, wo er selbst minder einheimisch ist (S. 181), — diese Akademie von Priestern (S. 211), welche sich in der Wechselwirkung religiöser Kunstthätigkeit und religiösen Kunstgenusses beschäftigt, kann man sich doch nur anschaulich machen an einer Versammlung von Musikern, in welcher alle Genres nacheinander durch Virtuosen executirt werden! Nach diesem Vorbilde hält es nun Schleiermacher auch für denkbar, daß alle bestimmten Religionen sich in Einer Gemeinschaft zusammenfinden, alle Arten und Stufen in ihr sich vertreten lassen, indem jede der andern gönnt, was ihr eigen ist, keine die andere ausschließt, weil sie nicht zum Heile führe, keine endlich den Antrieb dazu verleiht, daß man die Bekenner der anderen zu sich hinüberzieht (S. 183). Die so gedachte Gemeinschaft Aller, welche in allen Religionen fromm sind, nennt er die wahre Kirche. Dieses Phantasiebild steht nun ohne Zweifel in Relation zu dem Gedanken, daß die Religion ein Ganzes ist in der Summe aller ihrer Arten und Stufen (s. o. S. 6), und hängt andererseits davon ab, daß sich Schleiermacher trotz einiger Anläufe nicht davon überzeugen konnte, daß und wie die Religion ganz sei auf ihrer höchsten Stufe, nämlich im Christenthum (s. o. S. 7). Indessen jene Vorstellung von dem neidlosen Zusammentreffen aller Arten von Frommen in dem gegenseitigen Austausch dessen, was in allen Fällen Frömmigkeit ist, ist ihm doch nur erreichbar gewesen, sofern er die sich ausschließenden Merkmale der Religionen über der aus jeder derselben hervorklingen-

Digitized by Google

den Musik vergessen hat. Wenn ich mich nun auch, um Schleiermacher zu verstehen, seinem Gedankengang bis hieher angeschmiegt habe, so kann ich doch das Bedenken nicht verhehlen, daß wohl in dieser „wahren Kirche" die Musik der verschiedenen und verschiedenartigen religiösen Virtuosen schwerlich harmonisch ausfallen und von gegenseitiger Gunst begleitet sein würde. Wie wird es denn klingen, wenn die Vertreter der verschiedenartigen Religionen in ihrer Begeisterung ihre Musik gleichzeitig anstimmen? und in wieweit berechtigt denn die Analogie der religiösen Virtuosen mit den musikalischen zu der Erwartung ihrer Neidlosigkeit und ihrer gegenseitigen Gunst um Gottes willen? Die spätere Anmerkung (S. 220. 221) hat denn auch von diesem geschichtlich nicht nachweisbaren Phantasiebilde nichts weiter übrig gelassen, als die Wahrheit, daß das christliche Bekehrungsgeschäft dadurch bedingt ist, daß man in jeder andern Religionsart einen Anknüpfungspunkt für die vollständige religiöse Weltanschauung anerkennen müsse, einen Factor, der positiv gleichartig und dem Zwecke des Christenthums zugewandt sei. Hieran bewährt sich die Thatsache, daß der geschichtliche Rückblick vom Standpunkte des Christenthums aus die Merkmale feststellen kann, in welchen alle Religionen auf das Ziel hinstreben, das im Christenthum erreicht wird. Hingegen bewährt sich der Zusammenhang aller Religionen nicht darin, daß die particularen Religionen *als solche* zur Anerkennung des Christenthums disponirt sind. Also indem die ganze Religion quantitativ in allen ihren Arten und Stufen besteht, so bringt freilich die vom Christenthum aus mögliche Religionsgeschichte den Zusammenhang aller Religionen, welchen Schleiermacher in seiner „wahren Kirche" anschaut, zur Darstellung in der Zeit; aber es giebt keine Darstellung derselben im Raume, weil zwischen den Vorstufen und der höchsten Stufe der Religion keine gegenseitige Anerkennung stattfindet. Denn da das Christenthum die ganze Religion qualitativ, und deshalb im Raume allein zu existiren berechtigt ist, so wird es in seiner Weise von keiner andern Religion anerkannt, es müßte denn sein, daß jede derselben ihr Recht der Existenz um des Christenthums willen verneinte. Deshalb aber ist auch dem Christenthum der Antrieb zur Bekehrung von den anderen Religionen angestammt, und nicht blos, wie Schleiermacher (S. 184) annimmt, ein Privatgeschäft einzelner Christen.

Was von dieser vorgeblich aus allen Religionen componirten wahren Kirche faßbar ist, beschränkt sich also auf eine Gemeinschaft

Digitized by Google

von Christen, welche ihr gleiches Priesterrecht in begeisterter religiöser Wechselrede gegenseitig zur Darstellung bringen. Ob dieses Ziel jemals in weiterem Umfange verwirklicht werden wird, ist schon dadurch zweifelhaft, daß der entsprechende Zustand in dem engen Umkreis der korinthischen Gemeinde nicht ohne fehlerhafte Erscheinungen gewesen ist. Nichts desto weniger drückt die auf diesen Umfang zurückgeführte Ansicht Schleiermachers den Maaßstab zur Beurtheilung der christlichen Religionsgemeinde aus, von dessen Handhabung der Theolog sich nicht abdrängen lassen darf. Was Schleiermacher in diesem Sinne meint, ist auch durch den Lehrtitel der ecclesia invisibilis in der evangelischen Kirche stets aufrecht erhalten worden. Um so mehr fällt es auf, daß er das Verhältniß zwischen jener Gemeinde des allgemeinen Priesterthums und der empirischen Gestalt der Kirche in Rechtsformen nicht mit der Unterscheidung der unsichtbaren und der sichtbaren, sondern mit der Entgegensetzung der streitenden und der triumphirenden Kirche beleuchtet (S. 185). Denn hiemit ist gesagt, daß die beiden Größen, welche Kirche heißen, gänzlich aus einander fallen, während die andere Distinction den Sinn hat, daß die beiden Größen in einer nothwendigen gegenseitigen Beziehung stehen und sich wie zwei concentrische Kreise zu einander verhalten [1]). Es wird sich zeigen, daß Schleiermacher auch auf diese Betrachtungsweise eingeht. Daß er aber die andere vorschiebt, verräth einmal eine Ungenauigkeit im Sprachgebrauch; denn unter triumphirender Kirche versteht man die Gemeinde der im jenseitigen Leben Seligen. Dann aber verräth diese Betrachtungsweise eine überaus pessimistische Stimmung in Hinsicht der Kirche als geschichtlicher Erscheinung. Ich bin nicht im Stande, daraus einen directen Vorwurf gegen Schleiermacher zu begründen; da die Versuchung zur Geringschätzung alles dessen, was zum officiellen Kirchenthum gerechnet wird, für jeden Theologen fortdauert, welcher sich um selbständige und vollständige Einsicht in die christliche Religion und ihre Geschichte bemüht.

Aber weil ich mir bewußt bin, dieser Versuchung zu widerstehen, so urtheile ich, daß Schleiermacher in pessimistischer Stim-

1) Ich will hiemit nur den vulgären Sinn dieser Distinction bezeichnen, ohne daß ich mir denselben aneigne. Man vergl. darüber meine Abhandl.: „Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche", in den Theol. Stud. und Krit. 1859. Heft 2.

Digitized by Google

mung die geschichtliche Gestalt der Kirche unrichtig gezeichnet hat, indem er sie bestimmt als die Gemeinschaft derer, welche die Religion erst suchen, in welchen aber die Religion nicht wohnt (S. 186. 187). Denn wer die Religion sucht, der hat sie schon in irgend einem Maaße. Jene Charakteristik unterstützt Schleiermacher durch das Hauptmerkmal, daß man in dieser so beschaffenen Kirche sich als die Masse der Laien, die immer nur empfangen wollen, dem Einen gegenüberstellt, der geben soll. Dabei käme es nur zu oberflächlichen, vorübergehenden Erregungen. „Nicht Religion, nur ein wenig Sinn für sie, und ein mühsames, auf bedauernswürdige Art vergebliches Streben zu ihr selbst zu gelangen, das ist Alles, was man auch den Besten unter ihnen zugestehen kann" (S. 188). Eine Activität in Hinsicht der Religion will Schleiermacher bei diesen Laien nur in dem sehr bedenklichen Umstande erkennen, daß sie sogar die eigentlich religiöse Mittheilung, wo sie ihnen zu Theil wird, durch den Anspruch hemmen, daß ihnen vielmehr Begriffe, Meinungen, Lehrsätze, kurz statt der eigenthümlichen Elemente der Religion die gemeinhin geltenden Reflexionen über dieselbe vorgetragen werden sollen. Hieran knüpfe sich nothwendig der verderbliche Sectengeist, der diese Gesellschaft durchziehe (S. 192). War es mit der Kirche damals oder ist es überhaupt so mit ihr bestellt, so liegt die Folgerung nahe, daß diese Anstalt lieber so schnell wie möglich zerstört werde, als daß sie in ihrer Art langsam hinsiechte. Aber diese Folgerung lehnt Schleiermacher ab, indem er eine Umbildung der Kirche in Aussicht nimmt und zwar dadurch, daß sie in ein anderes Verhältniß zur wahren Kirche eintreten soll (S. 191). Auf diesem Wege der Betrachtung kommt er von der Distinction zwischen der triumphirenden und der streitenden Kirche, welche gänzlich aus einander fallen, auf die Wechselbeziehung zwischen demjenigen zurück, was als die unsichtbare und die sichtbare Kirche unterschieden werden mag.

Der leitende Gesichtspunkt dafür ist der, daß die Religion nicht von der Regel ausgenommen werden könne, daß es in allen menschlichen Angelegenheiten Veranstaltungen geben müsse zum Behuf der Schüler und Lehrlinge (S. 191), und daß die große kirchliche Gesellschaft, jene Anstalt für die Lehrlinge in der Religion, der Natur der Sache nach ihre Anführer, die Priester, nur aus den Mitgliedern der wahren Kirche nehmen könne, weil es in ihr selbst an dem wahren Princip der Religiosität fehle. In dieser Weise also haben

Digitized by Google

die „in der Religion Vollkommenen zu herrschen“ (S. 193), indem sie denjenigen, welche in einem gewissen Grade Sinn für die Religion haben, so viel Religion als solche zur lebendigen Darstellung bringen, daß dadurch deren Anlage für dieselbe nothwendig entwickelt werden muß (S. 203). Diese Aufstellung stimmt im wesentlichen mit der Formel überein, daß die Kirche auch als der Kreis der Berufenen durch die Einwirkung der effectiv Gläubigen auf dieselben ihren Bestand habe, und daß diese Einwirkung darauf ausgehe, die Berufenen zu effectiv Gläubigen heranzubilden. Der theoretische Grundsatz also, dem gemäß Schleiermacher seine ungünstige Ansicht von der bestehenden Kirche ungültig zu machen beflissen ist, ist nichts weniger als neu. Hingegen leitet er daraus wie aus seiner mißbilligenden Beurtheilung der bestehenden Zustände ein anderes Programm der Praxis ab. Wie er nämlich der Verbindung der Kirche mit dem Staate die Schuld daran zuschiebt, daß die naturgemäß eingetretene Verflachung der ursprünglichen religiösen Gemeinschaft fixirt, und die kirchlichen Organe mit einer Reihe von staatlichen, pädagogischen, polizeilichen Functionen belastet sind, die mit der Religion nichts gemein haben, so erwartet er eine Verbesserung der Kirche davon, daß in ihr die Meister und die Jünger einander in vollkommener Freiheit müssen aufsuchen und wählen dürfen (S. 205). Denn die Möglichkeit der Wirkung jener auf diese richtet sich nach einer gewissen Aehnlichkeit der Fähigkeiten und der Sinnesart (S. 204). Nur wenn der amtliche und parochiale Zwang wegfällt, „können sich wahrhaft priesterliche Seelen derjenigen annehmen, welche die Religion suchen; nur so kann diese vorbereitende Verbindung wirklich zur Religion führen und sich würdig machen als ein Anhang der wahren Kirche; denn nur so verliert sich alles, was in ihrer jetzigen Form unheilig und irreligiös ist“ (S. 206). Und wenn diese Virtuosen der Religion, deren specielle Charakteristik zum Schönsten gehört, was die Reden enthalten, keinen andern Spielraum für ihre Aufgabe an den Anderen finden, so wird ihnen die Familie als der passende Boden nicht verschlossen sein, sofern „wir am Ende unserer künstlichen Bildung einer Zeit warten, wo es keiner andern vorbereitenden Gesellschaft bedürfen wird, als der frommen Häuslichkeit“ (S. 210). Hier taucht zwar die pessimistische Verstimmung über die statutarische Kirche wieder auf, aber nur um ihre Versöhnung in einer eigenthümlichen Hoffnung zu finden, welcher auch die entschiedensten Anhänger des Kirchenthums nicht entrathen können.

Digitized by Google

8.

Ich hoffe, daß ich den richtigen Eindruck der Reden Schleiermachers nicht durchkreuzt habe, indem ich zum Zweck ihres Verständnisses fast auf jedem Schritte auch die Kritik zur Aufzeigung der gemachten Fehler angewendet habe. Denn freilich pflegt die Kritik den directen Eindruck fremder Gedankengänge zu stören; allein ohne deren unmittelbaren Gebrauch blieben die Reden ein verschlossenes Buch. Nämlich so viele Fäden lebendiger Fortwirkung die theologischen und kirchlichen Zustände der Gegenwart mit jenem drei Viertel eines Jahrhunderts alten Buche verknüpfen, so ist es als Ganzes in seiner Art der Gegenwart so fremd, wie nicht viele Documente der christlichen Religion aus früheren Zeiten. Deshalb kann man nur auf dem Wege künstlicher Reconstruction und theilweise widerlegender Beurtheilung sich dem Gedankenkreise der Reden nähern. Unter diesen Bedingungen will ich demnächst versuchen festzustellen, was denn nun eigentlich durch die hier vorliegende Begriffsbestimmung der Religion im Vergleich mit der vorhergegangenen Epoche der evangelischen Theologie und Religionspraxis erreicht ist.

Daß die Religion eine Abart des Kunstsinnes sei, tritt insofern mit dem vorangegangenen Dogmatismus und Moralismus in Widerspruch, als diese Formen religiöser Gesetzlichkeit nicht zur Ausprägung individueller Eigenthümlichkeit hinführen. Soll der Religion das individuelle Gebiet des Geistes und zwar eine Stufe desselben gewonnen werden, welche wirklich den Namen der Eigenthümlichkeit verdient, so muß die gemeinsame Religion sich dem Gefühl des Einzelnen in der Form einer freien, in sich geschlossenen und gegliederten, also künstlerischen Anschauung einprägen können. Dieser theologische Grundgedanke Schleiermachers ist nun ohne Zweifel dadurch bedingt, daß derselbe in der Brüdergemeinde religiöse Eindrücke gerade von dieser Seite empfangen hatte. Eine Vergleichung der Methode Zinzendorfs mit der dogmatischen Religionslehre auch nur in wenigen Punkten wird deshalb am leichtesten deutlich machen, um was es sich hier handelt. Der Begriff der Einen Person in der göttlichen und der menschlichen Natur, der Begriff des rechtlichen Satisfactionswerthes des Leidens und Thuns Christi bei Gott für alle Menschen, diese und die anderen dogmatischen Formeln „können uns unmöglich auf den Charakter eines Individuums der Religion

Digitized by Google

führen". Die Voraussetzung des Dogmatismus nämlich ist die, daß diese Begriffe, welche von irgend einem Umfange erfahrungsmäßiger Anschauung abstrahirt sind, um deren Einheit und deren Werth zu sichern, ohne die Erneuerung der entsprechenden Anschauungen für wahr gehalten werden sollen, um „ein Individuum von Religion" herzustellen. Diesem ziellosen Verfahren gegenüber hat Zinzendorf, ohne mit diesen und ähnlichen Formeln direct zu brechen, die entsprechenden Anschauungen lebendig und wirksam auf die persönliche Stimmung und Gefühlsweise gemacht. Es ist bei der vorliegenden Erörterung gleichgültig, ob diese Veranschaulichung der Motive des christlichen Glaubens durchgehend correct gewesen ist oder nicht; genug, die Einführung dieser Methode bezeichnet eine Epoche in der evangelischen Christenheit; denn sie hat nicht blos im Kreise des Lutherthums, sondern auch auf die Entstehung des Methodismus gewirkt. Innerhalb der deutschen Culturgeschichte aber nimmt Zinzendorf zugleich die Stellung eines Vorgängers der Dichter ein, von welchen die ästhetische Bildung unseres Volkes abstammt. Was die classischen Dichter für die Erweckung und Ausbildung des allgemeinen Kunstsinnes gewirkt haben, findet seine nächste Analogie in der ästhetischen Anleitung zur Frömmigkeit in der Brüdergemeinde. Der Grund, daß die aufwachende Phantasie und Sentimentalität einen allgemeinern Spielraum ihrer Wirksamkeit zunächst auf dem Gebiete der Frömmigkeit finden konnte, liegt darin, daß der Protestantismus bis dahin nur eine kirchliche Ausgestaltung gefunden hatte. Man wird sich jedoch durch die Enge und Einseitigkeit dieses Gesichtskreises und durch die ästhetischen Mängel der Anschauungsweise und der Poesie Zinzendorfs nicht hindern lassen dürfen, die Analogie zwischen ihm und Goethe anzuerkennen, und auch die Gleichartigkeit des Sturmes und Dranges zu verstehen, in welchem beide Männer die sichere Abgrenzung ihrer Eigenthümlichkeit gegen die nüchterne Art ihrer Zeitgenossen erstrebten. Aus diesen Combinationen ergiebt es sich, daß der spätere Zögling der Brüdergemeinde nicht zufälliger oder willkürlicher Weise sich mit den Romantikern zusammenfand, um in Ethik und Religionswissenschaft seinen Beitrag zu der ästhetischen Umbildung der Welt- und Geschichtsanschauung zu leisten, welche aus dem von Goethe empfangenen Antriebe abgeleitet werden sollte.

Wenn man nun aber den in den Reden entwickelten Religionsbegriff dahin beurtheilen darf, daß in ihm die am weitesten gehende Accommodation der Religion an die ästhetische Bildungsart ausgedrückt

Digitized by Google

ist, so wird die geschichtliche Stellung, welche dieses Resultat der Theologie Schleiermachers einnimmt, durch folgende Bemerkungen zu erläutern sein. Die rein ästhetische Art jenes Religionsbegriffs ist von Schleiermacher absichtlich dadurch sicher gestellt, daß er alle Begriffe und Reflexionen von dem Dasein der Religion im Subjecte ausgeschlossen wissen will. Dies steht in deutlicher Analogie damit, daß der echte Kunstgenuß der Unterstützung durch ästhetische Reflexionen entbehren kann und muß. Allein die Religion findet nach Schleiermacher ihre geschichtliche Bestimmtheit und Art durch eine in ihr enthaltene Anschauung der Welt und der Menschengeschichte; und wenn die Religion überhaupt ausgesprochen und die bestimmte Religion in ihrem Kreise als allgemeingültig dargestellt werden soll, so ist nicht einzusehen, wie in diesem Verfahren auch die Bildung bestimmter Gemeinbegriffe, Urtheile und Schlüsse vermieden werden kann. Dieselben werden also nicht erst nachträglich *über* die Religion und *außerhalb* ihrer gebildet, wie Schleiermacher behauptet; es kommt jedoch darauf an, daß, indem sie innerhalb der Religion und um ihrer Mittheilung willen gebildet werden, sie nicht die lebendigen Anschauungen verdrängen oder aufzehren, welche unmittelbar zu der bestimmten Religion gehören. Den Umstand nun, daß Schleiermacher diese nahe liegende Beobachtung nicht gemacht hat, erkläre ich mir aus der oben (S. 6) bezeichneten Unklarheit über das Ganze und das Allgemeine der Religion. So weit er nämlich in der zweiten Rede sich in der Richtung bewegt, eine allgemeine Religion als das bestimmungsmäßige Ganze neben oder über den besonderen Religionen nachzuweisen, verweist er alle Reflexion und Begriffsbildung als etwas Nachträgliches und Zufälliges aus der Religion hinaus. Unter dieser Bedingung wird die Religion dem stummen Kunstgenuß bis zum Verwechseln ähnlich gemacht. Allein sofern die Religion an sich zur Mittheilung treibt, sofern sie gemäß der fünften Rede in allen Fällen in der Besonderheit existirt, und um ihres Bestandes willen der Schule in sich bedarf (s. o. S. 5. 11), kann man sie in Schleiermachers Sinne selbst nur vorstellen als vermittelt durch einen Zusammenhang von Vorstellungen und Begriffen. Und ich habe nachgewiesen, daß Schleiermacher die Art der christlichen Religion durch eine Schätzung ihres Stifters bestimmt, welche sogar einen Rückfall in den Dogmatismus bezeichnet (s. o. S. 17). Allein auch wenn ich diesen Umstand nicht in Anrechnung bringe, so steht in den Reden selbst der zuerst auftretenden indiscreten Identi-

Digitized by Google

ficirung der Religion mit dem Kunstgenuß die bestimmte Unterscheidung beider in dem Urtheil gegenüber, daß die bestimmte Religion, z. B. das Christenthum, eine aussprechbare Weltanschauung mit sich führt, deren Zusammenhang als solcher vollständig und deutlich nur in Begriffen, Wahrheitsurtheilen und Schlüssen dargestellt werden kann, wenn auch unzählige Christen sich zu dieser Ausprägung ihrer Weltanschauung nicht aufschließen.

Durch die Anerkennung dieses Merkmals der christlichen Religion wird auch dieselbe dem Zauberkreise der Romantik noch keineswegs entrückt. Man kann ja auch an einem in Begriffen verlaufenden dogmatischen System der religiösen Weltanschauung seinen Kunstgenuß üben, mag das System richtig und geordnet, oder unvollständig und schief entworfen sein. Denn der Kunstgenuß kann ja auch weniger Schönes oder Häßliches für schön und normal nehmen. Diese mögliche Verbildung des Schönheitssinnes hat gerade in der romantischen Dichtkunst reichliche Anregung erfahren. Die Geschmacklosigkeit, als Umkehrung oder als unreife Stufe des ästhetischen Sinnes, ist auch immer nur eine Abart oder Unterart seines Gebrauches. Also der Geschmack an einem dogmatischen System des Christenthums, welches man mit Gründen der Erkenntniß als unvollständig oder schief erweisen kann, bewegt sich durchaus innerhalb der Möglichkeiten, welche Schleiermacher durch seine Vermischung zwischen Religion und Kunstsinn eröffnet hat. Deshalb brauchte er sich in der „Nachrede" gar nicht zu wundern, daß so manche von den Dichtern und Künstlern, denen er die Religion empfehlen wollte (s. o. S. 26), ihren Geschmack der katholischen Kirche zuwendeten (S. 316). Denn es ist von ihm selbst zugestanden, daß sie sich „von dem Glanz und Schimmer dieser Kirche wie Kinder haben blenden lassen", also von der ästhetischen Anziehungskraft dieser Gestalt des Christenthums bewältigt worden sind. Nahmen nun diese Romantiker wegen der unmittelbaren Befriedigung ihres Kunstsinns und der Anregung ihrer Kunstthätigkeit durch die entsprechenden Elemente des katholischen Lebens auch den politischen Zwang und die Verkehrung der Erkenntniß im Katholicismus mit in den Kauf, so kann wohl kaum geläugnet werden, daß auch hierin der ästhetische Reiz des Paradoxen sich direct geltend gemacht hat.

Die romantische Beurtheilung der Religion wird mit Sicherheit erst dadurch überboten, daß man die Aufmerksamkeit nicht auf die immer auch ästhetisch bedingte religiöse Weltanschauung beschränkt,

Digitized by Google

sondern auch auf die Merkmale der religiösen Selbstbeurtheilung und der religiösen Willenserregung zum Cultus richtet. Der Cultus, der zu allen Religionen gehört, hat zwar seine Analogie zum künstlerischen Bilden und Darstellen; aber als Anstrengung des Willens, als Opfer von Eigenthum, oder als Aufopferung des Eigenwillens im Gebet hat er weder in dem Umfang des bloßen religiösen Kunstgenusses einen Raum, noch an demselben ein zureichendes Motiv. Die religiöse Selbstbeurtheilung aber, aus welcher er entspringt, hat den durchgehenden Sinn, daß die religiös angeschaute Welt eine Zweckbeziehung auf den Menschen einschließt, auf Grund deren man eine besondere Stellung *in* der Welt oder *über* ihr einnimmt; und die Stimmung, in welcher dieses Urtheil erscheint, ist ihrer Art nach der Stimmung des Kunstgenusses entgegengesetzt. Im Christenthum beruht die religiöse Stimmung, wenn sie normal ist, auf dem Urtheil, daß man in der mit Gott versöhnten Gemeinde und in dem Dienste am Reiche Gottes einen Werth über dem ganzen Umfange des natürlichen und particularen Daseins erwirbt, und in der Abhängigkeit von Gott durch Christus oder in der Gotteskindschaft unabhängig ist von dem Wechsel zwischen Wohlsein und Uebel und von der particularen Auctorität jedes noch so hervorragenden Menschen. Indirect setzt Schleiermacher die Geltung dieses Ausdrucks von christlicher Charakterkraft voraus, indem er jene vom Katholicismus eingefangenen Künstler der Schwäche des Urtheils und der Gesinnung beschuldigt. Aber direct hat er dieses Gebiet der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere ebensowenig in Betracht gezogen, wie die Willensbewegung im Cultus. Allein erst die richtige Würdigung des nothwendigen Zusammenhanges zwischen der religiösen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung „führt sicher zu dem Individuum der Religion", indem dadurch zugleich die Verwechselung derselben mit Theologie und mit Kunstsinn ausgeschlossen wird. Und die richtige Würdigung des allgemeinen Merkmals des Cultus und seines Zusammenhanges mit der religiösen Selbstbeurtheilung begründet die richtige Unterscheidung zwischen Religion und Moralität.

Diese Beziehungen also hat Schleiermacher nicht genau beobachtet und in seinem Begriffe der Religion nicht zugelassen. Es schließt dieses keinen Vorwurf ein; denn in dem Bildungskreise, dem Schleiermacher angehörte, fehlten die Bedingungen für jene genaue und praktische Erkenntniß der Religion; er hätte nicht Romantiker sein dürfen, wenn er mehr erreichen sollte als jene Verwandtschaft

Digitized by Google

zwischen Religion und Kunstgenuß, welche allerdings eine unentbehrliche Bedingung für die richtige Auffassung und Ausübung der Religion bildet. Das Ganze der Religion wird nur durch diese Betrachtung nicht erschöpft, und sofern Schleiermachers Darstellung in den Reden die Absicht ausdrückt, den Begriff der Religion vollständig zu bestimmen, so hat meine bisherige Erörterung erwiesen, wie viele Fehler in dem Resultate stecken. Nun ist es im Gange der wissenschaftlichen Erkenntniß manchmal ein Verdienst, einen hervorragenden Fehler zu begehen, indem man eine bisher unbeachtete Seite der Sache in das Licht stellt, als sei sie das Ganze. Unter solchen Umständen ist zwar der Fehler der Erkenntniß nicht der zureichende Grund ihrer Verbesserung, aber ein sehr starker Antrieb dazu. Diese Wirkung hat sich jedoch an den Religionsbegriff der Reden nicht geknüpft. Wenn ich meine Vermuthung aussprechen darf, warum die von Schleiermacher begonnene Umwälzung des Religionsbegriffs nicht alsbald von ihm oder Anderen zum richtigen Ziele durchgeführt worden ist, so kommt es meines Erachtens auf Folgendes an. So sehr die Reden nach Inhalt und Erkenntnißart eine wissenschaftliche Schrift sind, so sind sie es nicht in Hinsicht ihrer Darstellungsform. Dies ist für ihren Urheber selbst ein Anlaß gewesen, seine Erkenntniß der Sache in einer Schwebe der Ungenauigkeit zu lassen, welcher die Leser die sorgfältigste Analyse entgegensetzen müssen, um die eigentliche Meinung Schleiermachers auch nur zu verstehen. Den Antrieb zu dieser wissenschaftlichen Prüfung der Schrift pflegt man aber eben deshalb nicht aus ihr zu empfangen, weil die rhetorische Form derselben einen musikalischen Eindruck der Frömmigkeit ihres Verfassers aufdrängt, bei welchem das Nachdenken über die Folgerichtigkeit seiner Argumentationen abhanden kommt. Höchstens machen sich die Leute Gedanken über den Pantheismus Schleiermachers; aber dieser untergeordnete Punkt enthält nicht den Schlüssel für das Ganze. Uebrigens erfreut man sich der Anregung religiöser Empfindung durch das Buch, und läßt die befremdenden Töne, die aus demselben klingen, am Ohre vorbeigehen, wenn man in der eigenen Stimmung gerecht genug ist, um auch Schleiermacher seine Eigenheiten in der Religion zu gestatten.

Aber der eigentliche Thatbestand des in den Reden geltend gemachten Religionsbegriffes ist auch aus dem Grunde verborgen und zur wissenschaftlichen Verbesserung des begangenen Fehlers unwirksam geblieben, weil sich die vorsichtigere, aber auch unklarere Begriffsbe-

Digitized by Google

stimmung der Religion aus der „Glaubenslehre" vorgedrängt hat. Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, in welchem jede Relation auf die Welt ausgeschlossen ist, welches mit dem Weltbewußtsein nur in die äußere Beziehung der Gleichzeitigkeit treten soll, welches in der „Dialektik" metaphysisch, aber nirgends positiv psychologisch orientirt ist, ist keine deutliche, d. h. von nothwendiger Anschauung begleitete Erkenntniß, sondern ein bleibendes Räthsel. Man kann demselben auch nicht mit dem Resultate der „Reden" zu Hülfe kommen, und von ihnen aus behaupten, daß Schleiermacher doch auch in der spätern Schrift unter Religion eine Abart des Kunstsinnes meine. Denn dieses verbietet sich dadurch, daß das Abhängigkeitsgefühl der „Glaubenslehre" keine Relation auf die Welt haben soll; der ästhetische Factor in der Religion aber kann nur nachgewiesen werden, wenn feststeht, daß in der Religion die Beziehung auf Gott mit einer entsprechenden Beziehung der Menschen auf die Welt untrennbar verbunden ist. Nun hört man aber auf der Rechten wie auf der Linken der Theologie immer nur verkünden, daß die Religion das irgendwie theoretisch bedingte Gefühl der Abhängigkeit von Gott sei; denn auch die alte Schule behauptete nur, daß die Religion ratio cognoscendi et colendi deum sei[1]). Dadurch ist es herbeigeführt, daß in den Reden erst die Entdeckung zu machen war, daß die Bestimmung der Religion als einer Abart des Kunstsinnes und die Beziehung der Religion auf die Welt in Gott einander entsprechen, und daß hiemit zwar nicht die Thatsache vollständig bestimmt und erschöpfend begriffen ist, daß aber diese Erkenntniß genug Wahrheit an sich hat, damit sie niemals aus den Augen gesetzt werden dürfe.

9.

Die Nachwirkung der „Reden" auf die wissenschaftliche Theologie in Deutschland erstreckt sich also nicht darauf, daß der positive wenn auch nur relative Gewinn an Erkenntniß des allgemeinen Religionsbegriffs, welchen jene Schrift darbietet, in den immer wiederholten Untersuchungen dieses Objectes erhalten geblieben wäre. Das ist ein Schaden, welcher schon die weitere Entwickelung der Theologie von Schleiermacher selbst trifft, und welcher um so empfindlicher ist, je

1) Vergl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. S. 520 ff.

Digitized by Google

fester sich gerade das Problem der Reden dem Interesse der Theologen in den nachfolgenden Generationen eingeprägt hat. Immer wieder ist das Wesen der Religion oder der damit correlate allgemeine Begriff der Offenbarung Gegenstand der Untersuchung gewesen. Dazu hat auch der schnelle Wechsel und die Schärfung der Gegensätze unter den theologischen Schulen oder Parteien beigetragen, welche durch die Auflösung der Hegel'schen Philosophie seit vierzig Jahren eingetreten ist. Aber abgesehen von diesen besonderen Umständen ist nichts geeigneter, den Abstand des in diesem Jahrhundert vorherrschenden theologischen Interesses von den früheren theologischen Schulen kenntlich zu machen, als dieses Bemühen um den allgemeinen Begriff der Religion. Was die orthodoxe Schule unter ihrem Prolegomenon de religione darbietet, ist eine sehr unbestimmte und schiefe Formel, welche nur an der positiven Vorstellung von der christlichen Lehroffenbarung orientirt ist; und die rationalistische Schule behauptete die allgemeine Identität zwischen Religion und Moralität, ohne irgend eine Beachtung der außerchristlichen Religionen. Es macht also Epoche, daß Schleiermacher in den „Reden" den Gattungsbegriff der Religion im Vergleich mit den Arten und Stufen derselben zu einem Gegenstande der Untersuchung machte, und zwar mit dem ausgesprochensten Gegensatz gegen die der Orthodoxie und dem Rationalismus gemeinsame falsche Annahme der natürlichen Religion (s. oben S. 5). Auf diese Weise erst wurde der Weg eröffnet, um das Christenthum als die positiv geschichtliche Religion, welche es sein will, begreiflich zu machen. Diese Aufgabe, welcher Schleiermacher in der „Glaubenslehre" treu geblieben ist, hat auch nichts weniger als eine Tendenz auf die Verwischung der Eigenthümlichkeit des Christenthums, sondern vielmehr die Absicht, dieselbe für die Erkenntniß ebenso sicher zu stellen, wie dieselbe mit der Allgemeingültigkeit des Christenthums zusammengehört [1]). Die von den ältesten christlichen Apologeten begründete Darstellung des Christenthums als der natürlichen Religion, d. h. als des natürlichen Sittengesetzes und als der richtigen (kosmologischen) Wissenschaft, welche die gesammte Orthodoxie befolgt hat, um die Allgemeingültigkeit des Christenthums mit seiner Eigenthümlichkeit zu combiniren, war an sich fehlerhaft [2]), und hatte seit dem Auftreten des theologischen Naturalismus und

1) Vergl. a. a. O. I. S. 476.
2) A. a. O. I. S. 342.

Digitized by Google

des Deismus auch den Schein ihrer Legitimität im Gebrauche der positiven und kirchlichen Theologie verloren. Wenn auch dieser Kram von natürlicher Gotteserkenntniß noch immer in den Compendien der Repristinationstheologie zur Schau gestellt wird, so ist er eben schon längst ins Unrecht gesetzt durch die von Schleiermacher eingeführte Methode, die allgemeinen Beziehungen der Religion und die besonderen Bedingungen der christlichen Religion durch Vergleichung aller geschichtlichen Religionen zu ermitteln. Diese Vergleichung wirkt mit einem allgemeinen Vorurtheil über die Religion zusammen, dessen Erprobung oder Berichtigung durch die genaue Beobachtung der einzelnen Religionen erstrebt wird, wo überall man das Wesen der Religion oder der Offenbarung untersucht.

Wenn nun aber diese Untersuchungen, welche seit fast zwei Menschenaltern immer fortdauern, weniger sichere Ergebnisse erreicht haben, als zu wünschen ist, so ist außer den Verschiebungen, welche das Problem durch die Wechselfälle in der Philosophie erfahren hat, der Umstand daran schuld, daß die Bedeutung der Vorzüge und der Mängel, welche an Schleiermachers Behandlung der Aufgabe haften, nicht genügend erkannt worden ist. Wie ich im vorhergehenden Abschnitt erklärt habe, ist es ein Vorzug, daß die Reden eine Beziehung des menschlichen Gefühls auch auf die Welt in die Religion aufnehmen; hingegen ist es ein Mangel, daß als Religion nur die Anschauung der Welt, welche dem Kunstgenuß vergleichbar ist, nicht aber zugleich die Functionen des Cultus und der religiösen Selbstbeurtheilung aus einer Zweckmäßigkeit der Welt für den Menschen in Betracht gezogen sind. Nun hat man in den nachfolgenden Untersuchungen, wie ich schon angedeutet habe, die in irgend einer Art nothwendige Beziehung der Religion auf die Welt ausfallen lassen; man hat aber zugleich sich in den bezeichneten Fehlern Schleiermachers festgesetzt. Dies giebt sich namentlich darin kund, daß die heidnischen Religionen immer nur auf ihre Mythologie, niemals auf ihren Cultus angesehen werden, obgleich nur aus dem letztern die in der Mitte des religiösen Lebens stehende Function des religiösen Selbstgefühls oder die Eigenthümlichkeit eines „Individuum von Religion" ermittelt werden kann. Jene an sich werthvollen Untersuchungen der Mythologie, indem sie durch den unvollständigen Begriff der Religion geleitet werden, laufen deshalb durchgehends auf den Anschein hinaus, als ob die Religion überhaupt nur eine ästhetische Selbstbespiegelung des Menschen in der Natur sei. D. h. diese wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Forschungen münden folgerecht in die Feuerbach'sche Deutung der Religion ein, daß in ihr eine phantastische und illusorische Verständigung über das allgemeine Wesen des Menschen unternommen werde. Wenn also die Erforschung des Gegenstandes in geschichtlicher wie in theoretischer Hinsicht zweckmäßig geführt werden soll, so muß der Thatbestand der verschiedenen Cultusformen, namentlich in den heidnischen Religionen, voran gestellt werden. In dem Cultus ergreift man die Religion in ihrer vollständigen Wirklichkeit; an ihm überzeugt man sich davon, daß der Wille und ein eigenthümliches praktisches Selbstgefühl des Menschen dabei ist, daß also die ästhetische Weltanschauung, welche immer mit der heidnischen Gottesidee zusammen ist, die Thatsache der heidnischen Religionen nicht erschöpft. Aber auch die von Schleiermacher in vortrefflicher Klarheit gestellte Aufgabe, daß man in jeder Religion die Grundanschauung suchen müsse (s. o. S. 10—12), kann nicht gelöst werden, wenn man nicht die Beziehungspunkte zwischen der Mythologie und dem entsprechenden Cultus ausmittelt; denn die Grundanschauung, welche hier gemeint ist, wird immer nur in der Form der in jeder Religion charakterischen Selbstbeurtheilung des Menschen aufgezeigt werden können. Zugleich wird die Bevorzugung dieser Seiten der Religion den Umstand in das gebührende Licht setzen, daß jede Religion nur als Gemeinde vollständig existirt. Schleiermacher hat diese Thatsache in den „Reden" zwar erst berührt, nachdem er die Wesensbestimmung der Religion aus der Beurtheilung des einzelnen Subjectes geschöpft hat. Er hat aber keinen Fehler dabei begangen, indem er an seinem Orte (in der vierten Rede) mit besonderem Gewichte betont hat, daß alle geistigen Thätigkeiten des Menschen gesellig sind. Diesen Richtpunkt haben die späteren Untersuchungen weniger genau im Auge behalten; sie pflegen deshalb das Ziel auch darin zu verfehlen, daß sie mit der psychologischen, also an das einzelne Subject geknüpften Untersuchung der Religion das Problem derselben zu erschöpfen glauben, und den Factor der Gemeinschaft als etwas Accidentelles behandeln, was beachtet oder nicht beachtet werden kann, ohne daß das gefundene Resultat dadurch verändert würde.

Die allgemeine Religionswissenschaft also, welche durch Schleiermachers Reden begründet worden ist, hat sich die Vorzüge nicht angeeignet, welche den Gedankenkreis dieses Buches auszeichnen, und hat die Unterlassungen, welche Schleiermacher begangen hat, zu positiven

Digitized by Google

Mängeln und Fehlern ausgebildet. Nicht anders aber darf man urtheilen, wenn die Frage nach der Anwendung der von Schleiermacher aufgestellten Gesichtspunkte zur Auffassung des Christenthums in der folgenden Theologie erhoben wird. Nirgendwo ist ein Begriff vom Christenthum erreicht worden, in welchem die rein religiöse Grundanschauung unabhängig von den schulmäßigen Vorstellungsformen gemacht worden wäre, wie Schleiermacher vorschreibt. Ueberall ist der Fehler fortgesetzt worden, welchen Schleiermacher selbst begangen hat, indem er seine Bewunderung nur auf die herrliche Klarheit richtete, in welcher Jesus die große Idee der Erlösung aufgefaßt hat, während es darauf ankam, die Grundanschauung seiner Religion in dem Zusammenhang zwischen seiner allgemeinen Lebensabsicht und seiner eigenthümlichen religiösen Selbstbeurtheilung aufzufinden (s. o. S. 16—18). Wenn der Mittelbegriff der Erlösung so isolirt wird, wie es namentlich in der „Glaubenslehre" der Fall ist, so ist der Rückfall in die Auffassung des Christenthums in Schulbegriffen unvermeidlich. Auf dieser Spur aber sind die an Schleiermacher sich anlehnenden Theologen geblieben, und durch den vorherrschenden Rückgang der Theologie auf die Muster der alten Schule ist diese fehlerhafte Einseitigkeit nur verstärkt werden.

Aber namentlich in formeller Hinsicht hat das in den „Reden" dargebotene Vorbild in der nachfolgenden Theologie auf ungünstige Weise nachgewirkt. In den folgenden Generationen nämlich bietet sich die Erscheinung dar, daß die Bearbeitung der sogenannten Prolegomena zur Dogmatik der Bemühung um den positiven Lehrstoff des Christenthums Abbruch gethan hat. Neben der monographischen Behandlung jener allgemeinen Vorfragen begegnet man so gut wie gar keiner monographischen Bearbeitung der eigentlich dogmatischen Themata. Nur in den übrigen, den historischen Zweigen der Theologie macht sich die Einsicht mehr oder weniger deutlich geltend, daß ohne die genaue Erforschung des Einzelnen keine Erkenntniß des Ganzen erreicht wird. Diese Beachtung des Einzelnen in der Schriftauslegung und in der Dogmengeschichte hat gelegentlich so stark gewuchert, daß eine arge Zersplitterung der Leistungen und der Kräfte eingetreten ist. Eine Menge von wissenschaftlichen Theologen der letzten Generationen hat über ihren an sich verdienstlichen Arbeiten auf jenen Gebieten die Richtung auf und das Interesse an dem Ganzen der Theologie eingebüßt. Die öffentliche Meinung ist dabei so nachsichtig geworden, daß man von einem Exegeten und Historiker

Digitized by Google

gar nicht mehr verlangt, daß er auch gewisse selbständige Begriffe in der systematischen Theologie erworben habe. Aber auch Viele derjenigen, welche sich gerade auf diesem Felde anzubauen unternehmen, verrathen die meines Erachtens unrichtige Ansicht, daß der directe Weg in die positive christliche Lehre durch die Prolegomena führe, und daß kein anderer Weg erlaubt sei, wenn man wissenschaftlich verfahren wolle. Deshalb begegnet man den endlosen Erörterungen nicht blos über die allgemeine psychologische Bestimmung der Religion, sondern auch über die Offenbarung und über Inspiration der heiligen Schrift, über Wunder und Weissagung. Diese Probleme der Apologetik ziehen dann auch die eigentlich dogmatischen Aufgaben in den Strudel der vorläufigen Lösungen und Vertheidigungen hinein; und daneben behilft man sich in der Dogmatik mit den Reminiscenzen der alten Schule, als wenn dieselben unserem Bedürfniß nach positiver Erkenntniß des Christenthums, andererseits den fortgeschrittenen exegetischen und dogmenhistorischen Studien und den ganz veränderten Bedingungen der allgemeinen Erkenntnißtheorie entsprächen. Diejenigen aber, welche meinen, erst die Principienfragen der Prolegomena lösen zu müssen, ehe sie zur Arbeit an dem positiven Lehrstoffe übergehen dürften, machen sich nicht klar, was aus der obigen Darstellung der „Reden" von Schleiermacher gefolgert werden muß (s. o. S. 8—10). Man erreicht keinen allgemeinen Begriff von Religion und Offenbarung ohne die Mitwirkung einer speciellen Kenntniß und Beurtheilung der einzelnen Religionen; man muß also unter diesen gerade die ursprüngliche Eigenthümlichkeit des Christenthums vollständig und in dem nothwendigen Zusammenhang seiner Glieder verstehen, ehe man den allgemeinen Begriff der Religion finden kann. Das heißt, man muß eine eigenthümliche, durch alle exegetischen und historischen Mittel unterstützte theoretische Erkenntniß des Christenthums beherrschen, um die Vorfragen zur Dogmatik lösen zu können; oder man muß seine Dogmatik früher verstehen als man die Prolegomena zur Dogmatik aufstellt. Dieses aber gilt nicht blos für die Aufgabe eines allgemeinen Begriffs von Religion und Offenbarung, sondern begreiflicherweise auch für die Themata des Wunders und der Inspiration. Wenn ich mir bei dieser Gelegenheit einen Rath an die jüngeren Fachgenossen erlauben darf, welche der systematischen Theologie dienen wollen, so ist es der, daß sie den Weg zur Dogmatik, den man, wie die Erfahrung der letzten Jahrzehnde lehrt, nun einmal nicht durch die sogenannten Prolegomena findet, durch die christliche Sittenlehre

Digitized by Google

ſuchen mögen, vorausgeſetzt natürlich, daß das Studium des Neuen Teſtaments und der Dogmengeſchichte, namentlich derjenigen ſeit der Reformation, damit Hand in Hand gehe. Die Beobachtung des activen chriſtlichen Lebens legt die Frage nach der entſprechenden religiöſen Grundanſchauung ebenſo direct nahe, wie die ſchulmäßige Ueberlieferung der Dogmatik ſich direct hinderlich gegen die richtige Stellung derſelben verhält. Irgend welche allgemeine Beſtimmungen über den Begriff der Religion aber, die man im Voraus mitbringt, pflegen ebenfalls hemmend für die Erkenntniß der Beſonderheit des Chriſtenthums zu ſein, wenn ſie in der Ueberlieferung eine verkümmerte oder verſchobene Haltung gewonnen haben. Die Uebelſtände unſerer Theologie, welche ich hiemit bezeichne, ſind alſo, wie ich nicht zweifele, auf das Vorbild zurückzuführen, welches die „Reden", und in verſtärktem Maaße die „Glaubenslehre" Schleiermachers darzubieten ſcheinen.

Aber die ungünſtige Einwirkung jener Schrift erſtreckt ſich noch weiter, und zwar gerade in dem Maaße, als ihre rhetoriſche Form geeignet war, unter den jüngeren Zeitgenoſſen Begeiſterung für Chriſtenthum und Theologie zu wecken. Dilthey[1]) theilt ein Zeugniß über dieſen Eindruck der Schrift mit, welches Auguſt Neander noch 1850 (im Jahre ſeines Todes), alſo ein halbes Jahrhundert nach dem Erſcheinen derſelben abgelegt hat. Aber je aufrichtiger und wahrhafter die Erklärung dieſes frommen und ſeiner Zeit ſo einflußreichen Theologen iſt, um ſo deutlicher vergegenwärtigt ſich gerade an ſeiner theologiſchen Perſönlichkeit, daß die anregende Wirkung Schleiermachers mit einem höchſt auffallenden Mangel an genauer wiſſenſchaftlicher Methode zuſammentreffen konnte. Und wenn ich mir die anderen Männer jener Epoche, welche am meiſten an Schleiermachers Bedeutung für die Theologie glaubten, aus perſönlicher und literariſcher Bekanntſchaft vergegenwärtige, ſo fehlte ihnen nichts mehr als die Abſicht auf präciſes Denken und auf geſchloſſene Syſtematik in der Theologie. Sie haben offenbar auch durch die „Glaubenslehre" ſich nicht in die Schule nehmen laſſen. Und das iſt um ſo erklärlicher, als die vortreffliche Beurtheilung derſelben durch Braniß beweiſt, daß die „Glaubenslehre" nur dann zur Schulung eines Theologen dient, wenn er ſelbſt ſie in die Schule nimmt. Aber ſofern die von mir gemeinte Gruppe von Theologen ohne Zweifel in

1) Leben Schleiermachers I. S. 445.

Digitized by Google

erster Linie dem Einfluß der „Reden" sich hingegeben haben wird, so hat das Gefallen an deren rhetorischer Form und an der sie leitenden Gesinnung und Absicht der genauen Aufmerksamkeit auf ihre methodischen Grundsätze wie auf die fehlerhafte Durchführung derselben in ihr selbst Eintrag gethan. Man wird sich wohl bewußt gewesen sein, daß Schleiermacher in den „Reden" vielmehr einen energischen Anlauf zur Bezwingung der allgemeinen theologischen Aufgabe genommen, als daß er dieselbe mit sicherer Hand zum Stehen gebracht habe; aber der Enthusiasmus, den die Reden anregten, hat nicht zu dem Vorsatze hingewirkt, auch den Abstand zwischen ihrer Absicht und ihrem Erfolge sicher kennen zu lernen, damit man ihn ausfülle. Vielmehr hat man sich durch Schleiermachers Vorbild berechtigt gefunden, immer auch nur Anläufe in der Theologie zu machen, oder Entwürfe systematischer Art aufzustellen, denen der Vorbehalt, blos vorläufig gelten zu sollen, auf der Stirn geschrieben steht. Man hat mit rhetorischer Freiheit und mit dem Vertrauen auf die eigene gute und religiöse Gesinnung sich über die nun einmal unumgängliche Genauigkeit in Definitionen und geordnetem Beweisverfahren hinweggesetzt, und nicht erkannt, daß damit der wissenschaftlichen Theologie unmöglich gedient ist.

Die Formlosigkeit, in welcher die unmittelbaren Nachfolger Schleiermachers die systematische Theologie betrieben, steht in unzweifelhafter Wechselwirkung mit dem Interesse an den Studien in der Patristik, welche besonders von Neander angeregt wurden. Denn die Theologie der Kirchenväter bewegt sich in ziemlich ungebundener Erzeugung von Gedanken. Diese Studien waren freilich sporadisch genug; an die Theologie des wichtigsten der Kirchenväter, des Augustin, hat sich in der Epoche Neanders Niemand gewagt. Aber auch mit einer genauen Revision der Reformationsgeschichte oder vielmehr der hergebrachten parteiischen Ansicht von ihrem Ausgang in die getrennten Kirchen, mit einer Revision und Ergänzung des zur comparativen Symbolik disponibeln Stoffes hatte man es ebenso wenig eilig, wie es unnöthig erschien, die eigene Verfahrungsweise in der Theologie einer Erprobung an der Scholastik auszusetzen. Mit dieser Größe namentlich fand man sich ab durch eine Reverenz auf ihrer Schwelle vor Anselm als dem Verfasser von Cur deus homo. Uebrigens hieß es zu der Zeit, als ich studirte, die Scholastiker seien erstens zu schwer zu verstehen und zweitens überflüssig zu studiren, — ein Urtheil, dessen zweites Glied nicht bewährt werden konnte, wenn

Digitized by Google

man das erste aus der Erfahrung geschöpft hatte. Die festen Elemente aber, welche in dieser wissenschaftlich formlosen Theologie nicht entbehrt werden konnten, waren im Wesentlichen die Schemata der alten lutherischen Dogmatik, deren Sätze abgestumpft oder auch im Sinne von Schleiermachers „Glaubenslehre" modificirt wurden. Dieser Weg war nun auch nicht erst durch die Behauptung dieses Buches gewiesen, daß die Glaubenslehre die wesentliche Aufgabe habe, die in kirchlicher Geltung stehenden Dogmen darzustellen; sondern schon die „Reden" enthalten wenigstens eine Spur, welche zu dieser Stellung der Aufgabe hinführt. Denn die Art, wie Schleiermacher hier die Erlösung durch Christus als den leitenden Gedanken für alles, was christlich ist, betont, ist die Anzeige dafür, daß er sich nur an dem regelmäßigen Bestande der lutherischen Dogmatik orientirt hat, in deren Rahmen sich auch die „Glaubenslehre" trotz aller Abweichungen im Einzelnen einschränkt. Deshalb steht auch die Repristination der vollständigen lutherischen Ueberlieferung und ihrer exclusiven Ansprüche keineswegs außer Verhältniß zu dem von Schleiermacher gewiesenen Wege. Daß er selbst dieses Ziel nicht erstrebt hat, dient nicht zur Widerlegung dieser Behauptung; denn die persönliche Absicht der Menschen hängt noch von anderen Bedingungen ab, als von allgemeinen Grundsätzen und deren logischer Folgerichtigkeit. Dieses ist auch nicht außer Acht zu lassen, wenn man verstehen soll, wie Kliefoth, indem er sich ausdrücklich auf die „Reden" beruft, aus dem freien religiösen Mittheilungstriebe der einzelnen Gläubigen die Entstehung der gemeinsamen kirchlichen Dogmen als „objectiver geschichtlicher Dinge" deducirt, denen sich dann die Einzelnen zu unterwerfen haben[1]). Denn, wie sich weiterhin bestätigen wird, auch dieser ceremonialgesetzliche Dogmatismus mit allem Uebrigen, was ihn begleitet, ist nicht neben dem Einflusse Schleiermachers her entstanden, hat seine geschichtlichen Wurzeln nicht in einer etwa von Löscher und Goeze herrührenden, ungebrochenen Ueberlieferung, sondern ist auf dem Boden des Programms entstanden, welches die „Reden" darbieten, und man hat keine Ursache, dieser Behauptung von vorn herein deshalb zu mißtrauen, weil Schleiermacher im Namen der Religion gegen deren dogmatische Verkehrung zu protestiren pflegt.

---

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 521.

Digitized by Google

10.

Denn auch die pietistische Bewegung dieses Jahrhunderts, zu der sich das confessionalistische Kirchenthum nur als eine Entwickelungsstufe verhält, wird durch das Programm der „Reden" berechtigt. Diese Behauptung erscheint nun freilich sehr gewagt, da Schleiermacher in einer Anmerkung zu der dritten Ausgabe der Reden von 1821 ausdrücklich dagegen protestirt hat, daß er „die Erscheinungen eines erwachten religiösen Lebens, die jetzt in Deutschland besonders so häufig sind, als die Erfüllung seiner Hoffnungen auf Wiederherstellung des Christenthums ansehe" (S. 171). „Denn, sagt er, eine Wiederherstellung der Frömmigkeit, die von einem mehr geöffneten Sinn erwartet wird, müßte sich anders gestalten, als das, was wir unter uns sehen. Die unduldsame Lieblosigkeit unserer neuen Frommen, die sich nicht mit dem Zurückziehen von dem, was ihnen zuwider ist, begnügt, sondern jedes gesellige Verhältniß zu Verunglimpfungen benutzt, welche bald allem freien geistigen Leben gefährlich werden dürften, ihr ängstliches Horchen auf bestimmte Ausdrücke, nach denen sie den Einen als weiß bezeichnen und den Andern als schwarz, die Gleichgültigkeit der Meisten gegen alle großen Weltbegebenheiten, der engherzige Aristokratismus Anderer, die allgemeine Scheu vor aller Wissenschaft, dies sind keine Zeichen eines geöffneten Sinnes, sondern vielmehr eines tief eingewurzelten krankhaften Zustandes." Diese Erklärung scheint nun allerdings ein geschichtliches Zeugniß ersten Ranges zu sein, weil sie auf directer Erfahrung und nächster Beobachtung beruht. Allein so schnell diese Pietisten sich von Berlin aus über die größeren preußischen Provinzialstädte verbreiteten, so treffen die Züge der Schilderung Schleiermachers doch nicht auf den ganzen Umfang der pietistischen Erweckung zu. Sie haben doch vielmehr nur locale und accidentelle Geltung für den innerkirchlichen Pietismus des neunzehnten Jahrhunderts. Denn da man sie an den süddeutschen Erscheinungen gleicher Art nur ausnahmsweise wird bewähren können, so meine ich die geschilderte Herbigkeit und Exclusivität der pietistischen Clique vielmehr der preußischen und norddeutschen Art, ferner der vorherrschenden Angehörigkeit ihrer Glieder zur Geburts- und Beamtenaristokratie zurechnen zu sollen. Durch dieses Urtheil wird zwar die Widerwärtigkeit der von Schleiermacher richtig bezeichneten Erscheinungen nicht abgeschwächt,

Digitized by Google

aber es wird möglich, sowohl den lauteren und bescheidenen Personen jener Richtung, welche nicht gefehlt haben, wenn sie auch weniger in die Augen fallen, gerecht zu werden, als auch die Gesammterscheinung objectiv geschichtlich zu beurtheilen.

Dieser Pietismus nämlich steht zunächst in einer unzweifelhaften Analogie zu Schleiermacher selbst. Einmal wurzelt der Eine wie der Andere in der Brüdergemeinde, und jener Richtung kommt es ebenso wie Schleiermacher auf Gefühlsreligion an. Diese Umstände erfordern jedoch eine genauere Bestimmung, weil aus der bezeichneten Gleichheit unmittelbar auch Abweichungen hervortreten. Schleiermacher nämlich stand in seiner Jugend unter der directen Erziehung der Brüdergemeinde, trennte sich aber von derselben im Jünglingsalter, weil sein intellectuelles Streben sich gegen die dort hergebrachte Engherzigkeit des wissenschaftlichen Unterrichts sträubte. Die Pietisten hingegen haben in der Landeskirche gestanden, und erst in selbständiger Ueberzeugung den Mustern herrnhutischer Frömmigkeit sich hingegeben. Für Schleiermacher nun war seine Erziehung in der Brüdergemeinde keineswegs verloren, vielmehr hat er die eigentlich religiösen Eindrücke derselben immer festgehalten. Gerade von seiner Erfahrung aus, weil seine religiöse und seine wissenschaftliche Bildung ursprünglich keine Continuität in sich hatten, war es ihm auch möglich, so scharf zwischen Religion und theoretischer Erkenntniß zu unterscheiden, wie er that; deshalb ist dieses aber auch ein ganz individueller Zug in ihm, den er auf keinen Andern übertragen hat. Es würde auch zu größerer Klarheit des von ihm behandelten Problems geführt haben, wenn er sich dieser Bedingtheit seines Standpunktes bewußt geworden wäre. Nun ist die Eigenthümlichkeit der herrnhutischen Frömmigkeit durch die Geschlossenheit der kindlichen Stimmung gegen Gott bezeichnet, welche einerseits dadurch möglich ist, daß sie von dem Eindruck der mit Gott versöhnten Gemeinde getragen wird, andererseits dadurch, daß deshalb kein Cultus eines vorherrschenden Sündenbewußtseins stattfindet. Die treue Erinnerung Schleiermachers an seine religiösen Jugendeindrücke bewährt sich demgemäß darin, daß er in seiner Theologie die gemeinschaftliche Art der Religion absichtlich auf das stärkste betont, auch wenn er diesen Gedanken nicht überall folgerichtig durchgeführt hat; ferner darin, daß er das Bewußtsein von der Sünde vielleicht zu entschieden von der Gewißheit der Rechtfertigung trennt[1]). Ich will mich auf diese Proben von Uebereinn-

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 470 ff. 516 ff.

Digitized by Google

stimmung beschränken, weil die persönliche Haltung des Mannes diesen theologischen Grundsätzen nicht widerspricht, übrigens aber seine individuelle Frömmigkeit zu beurtheilen nicht möglich oder nicht erlaubt ist.

Der moderne Pietismus hingegen weicht von der in der Brüdergemeinde ausgeprägten Farbe der Frömmigkeit von vorn herein dadurch ab, daß in ihm die Reflexion auf die Sünde vor dem Gefühl der Versöhnung immer vorschlägt, und man deshalb vielmehr erstrebt, mit den Anderen im Gefühl der Schwere der Sünde einig zu sein, als daß man die Gewißheit davon erwerbe, mit allen Anderen in der Gemeinde der Versöhnung zu stehen. Obgleich nun geschichtlich feststeht, daß diese Richtung durch bestimmte Männer angeregt worden ist, welche in engerer oder fernerer Angehörigkeit der Brüdergemeinde zugewandt waren, so erklärt sich die Abweichung der abgeleiteten Erscheinung von dem Vorbilde durch folgende mitwirkende Umstände. Einmal hat man sich zugleich auch den Methodismus zum Muster genommen, welcher, obwohl auch unter Zinzendorfs Einfluß gestaltet, doch ein sehr gereiztes Sündenbewußtsein zum Exponenten der Gnadengewißheit erhebt. Ferner kommt in Betracht, daß dieser Factor seine nächste Analogie in gewissen Beziehungen des lutherischen Lehrbegriffes findet, deren praktische Belebung sich als eine unmittelbare Aufgabe darbot, da dieser Kreis des Pietismus seine Stellung in der Landeskirche zu behaupten bedacht war. Denn in theoretischer Hinsicht läßt die herkömmliche lutherische Dogmatik das religiöse Ziel, die Gotteskindschaft, im Unklaren, oder schließt die positive Schätzung dieses Gutes und das persönliche Selbstgefühl seines Besitzes durch die Vorstellung aus, daß der alte Mensch eigentlich immer fortfahre, die Gewißheit des Heiles und den Charakter des christlichen Lebens zu durchkreuzen. Diese Elemente der rechtlich feststehenden Lehre sind in der Epoche der Orthodoxie theils nicht praktisch gemacht worden, theils haben sie ein Gegengewicht an dem Einfluß der asketischen Literatur gefunden, welche dem von der Dogmatik vernachlässigten Gedanken der Gotteskindschaft ausgesprochene Farbe und einleuchtenden Ausdruck zu verleihen vermochte [1]). Mit dieser Epoche des evangelischen Lebens aber war der moderne Pietismus durch keine lebendige Ueberlieferung verbunden; dieselbe war durch die mannigfachen pietistischen Bestrebungen, und durch die Verbreitung des

1) A. a. O. III. S. 157 ff.

Digitized by Google

Rationalismus seit einem Jahrhundert unkenntlich geworden. Auf der Bahn, welche man in der Erweckung einschlug, lag es auch eigentlich sehr nahe, zu derjenigen Methode des Bußkampfes zurückzugreifen, welche den dogmatischen Satzungen direct entspricht, und wozu der Methodismus sich nur als ein abgekürztes Verfahren verhält. Erscheinungen der Art sind auch in jenem Kreise hin und wieder aufgetreten. Ich kann jedoch nicht umhin zu vermuthen, daß sich die Methode des Bußkampfes deshalb nicht auf die Dauer empfahl, weil das religiöse Gefühlsstreben des modernen Pietismus an derjenigen Verfeinerung des ästhetischen Sinnes theilnahm, welche in Schleiermachers Auffassung der Religion so bedeutsam hervorsticht. Der Kreis dieser Frommen bestand ganz vorwiegend aus Personen der höheren Stände. Tholuck bezeugt es ja, daß dieser neue Pietismus das Conventikelgewand mit dem Gesellschaftscostüm vertauscht, und daß in seinem Schooße kein durchgängiges Zurückziehen von Wissenschaft und Kunst stattgefunden habe [1]). Die Methode des Bußkampfes aber mußte dem gebildeten Sinne um so mehr als eine Geschmacklosigkeit erscheinen, als diese Aufgabe selbst auf die sterile Psychologie der alten theologischen Schule zurückgeht, in welcher blos die allgemeinen Normen von Verstand und Wille beachtet werden, hingegen die ästhetische Function des Geistes, und ihre praktische Zusammenfassung zu eigenthümlichem Gefühlsleben noch nicht entdeckt worden war. Hingegen verräth sich gerade ein eigenthümliches Maaß ästhetischer Anschauung und künstlerischer Selbstbildung darin, wie diese Pietisten ihre Gefühlsweise dem Vorbilde des Methodismus und den übereinstimmenden Elementen des lutherischen Lehrbegriffes anschmiegten, ohne die rohe oder übertreibende, kurz die unschöne Erscheinung der früheren gleichartigen Bestrebungen zu erneuern.

Wenn also auf diesem Punkte der moderne Pietismus eine charakteristische Berührung mit Schleiermachers Grundsatz über die ästhetische Art des religiösen Gefühls verräth, so zeigt sich eine um so stärkere Abweichung zwischen beiden darin, daß das pietistische Gefühlschristenthum ebenso wesentlich an gewisse dogmatische Vorschriften sich bindet, als Schleiermacher umgekehrt alle solche Vorschriften von der Geltung der Religion als Gefühl ausgeschlossen wissen will. Er erklärt ja alle dogmatischen Begriffe für etwas, was als Reflexion über das Gefühl außerhalb des religiösen Lebens fiele; der Pietismus

1) Herzog's Real-Encyklopädie XI. S. 662.

Digitized by Google

aber schließt die Vorstellung von der bleibenden Spannung zwischen Sünden- und Gnadenbewußtsein, außerdem aber noch andere dogmatische Vorstellungen als die nothwendigen Bedingungen in die Ausübung des normalen Gefühlslebens ein. Aus diesem Gegensatze entspringt offenbar auch die Abneigung Schleiermachers, welche sein oben mitgetheiltes Urtheil über den Pietismus bedingt. Indessen kommt daneben eine entschiedene Annäherung zwischen Beiden in Betracht. Schleiermacher hat ja die gegenseitige Fremdheit zwischen der Religion und den dogmatischen Begriffen oder Grundsätzen auch für sich selbst nicht aufrecht erhalten können. Ich habe nachgewiesen (s. o. S. 55), daß er die Besonderheit des Christenthums und die Gemeinschaft Vieler in demselben nicht festzustellen vermochte, ohne daß er den theoretischen Factor in die Religion aufnahm, ferner, daß der ästhetische Charakter der Religion durch diese Thatsache nicht beeinträchtigt zu werden braucht, wenn nur die anerkannten dogmatischen Begriffe nicht dahin verwendet werden, die ihnen entsprechenden individuellen Anschauungen zu verdrängen, welche die Gefühlsbewegung unmittelbar veranlassen. Wenn Religion und bestimmte Begriffe von Gott und Welt sich nothwendig ausschließen, so kann man sich die „Musik der Religion" nur wie die Klänge der Aeolsharfe vorstellen. Allein Schleiermacher müßte selbst zugestehen, daß es auch Musik mit bestimmten, sogar mit immer wiederkehrenden Thematen giebt. Indem er nun stets betont hat, wie reich die Fülle der Erscheinungen von Religion sei, so mußte er die religiöse Gefühlsstimmung des Pietismus, welche sich an dem festen Thema der Lehren von der Erbsünde u. s. w. abspielt, wenigstens als eine nach seinen Prämissen mögliche Gestalt der Religion anerkennen. Ob dieselbe übrigens durchaus unberechtigt oder etwa doch relativ berechtigt sei, würde von ganz anderen Gesichtspunkten abhängen, als welche in den „Reden" verhandelt werden. Oder vielmehr das Urtheil Schleiermachers über das Christenthum, welches oben (S. 15) erörtert ist, setzt den Pietismus so wenig in das Unrecht, als es gerade durch ihn zur Ausführung gebracht ist.

Schleiermacher nämlich schildert die christliche Weltanschauung durchaus in Uebereinstimmung mit dem Pietismus, indem er die Reaction der Erlösung gegen die Sünde als eine solche verstehen lehrt, welche eigentlich niemals zum beabsichtigten Erfolge gelangt. Wie er deshalb im Namen des Christenthums „die alte Klage aufrecht erhält, daß der natürliche Mensch nichts vernimmt, was vom

Digitized by Google

Geiste Gottes ist", so richtet sich die pietistische Gefühlsstimmung nach dem in der Concordienformel vorgeschriebenen Satze, daß der alte Adam noch in der Erkenntniß, in dem Willen und in allen Kräften des Gläubigen fest sitzt. Wenn ferner nach Schleiermacher der herrschende Ton aller christlichen Gefühle die heilige Wehmuth ist, so läßt sich diese Behauptung nur an der Empfindungsweise der Pietisten und an den in ihrem Kreise auftretenden mannigfachen Schattirungen derselben bewähren. Hat nicht also der Pietismus, gerade er und nur er, das Programm Schleiermachers über das Christenthum ausgeführt? Wie kommt es denn aber, daß sie sich gegenseitig so wenig verstanden und geachtet haben? Nun ich meine, daß sich diese Thatsache zunächst daraus erklärt, daß die Pietisten neben der Anregung aus der Brüdergemeinde auch das Vorbild des Methodismus und die orthodox lutherische Vorschrift von der Ungebrochenheit des alten Adam im Gläubigen auf sich haben wirken lassen, daß hingegen Schleiermacher für seine Person fortgefahren hat, die aus der erfolgten Erlösung entspringende mildere Temperatur der herrnhutischen Frömmigkeit zu üben. Darin wiederholt sich nur die Conjunctur, welche schon zwischen Zinzendorf und dem Halle'schen Pietismus obgewaltet hatte. Ich meine aber auch, daß die von Schleiermacher so stark gezeichnete Geneigtheit der Pietisten, über den Glauben Anderer zu richten, *eigentlich* daraus entspringt, daß diese Frommen ihr vorherrschendes Sündenbewußtsein *sowohl* für sich selbst, *als auch* für die Anderen ausüben. Denn wie gerade hieraus die charakteristische Theilnahme der Pietisten an der Noth fremder Sünden entspringt, so ist auch die von Schleiermacher an ihnen gerügte Verurtheilung der Anderen *ursprünglich* nur ein auf ihrem Standpunkt angezeigter Ausdruck christlichen Gemeinsinnes. So angesehen erscheint dasjenige, was wie Splitterrichterei aussieht, vielmehr als der durch den Gemeinsinn erweiterte Ausdruck der von Schleiermacher verfochtenen „heiligen Wehmuth". Freilich wird es in jedem einzelnen Falle zu erproben sein, ob die Verurtheilung des religiösen Unglaubens oder der abweichenden Dogmatik oder der geselligen Gewohnheiten der Anderen mit der Schärfung des Bewußtseins von den eigenen Sünden durch den christlichen Gemeinsinn oder ob sie mit einer dringenden Versuchung zur Selbstgerechtigkeit zusammentrifft. Aber wenn Schleiermacher auch allen Grund haben mochte, den letztern Fall als die Regel bei den „neuen Frommen" anzunehmen, so darf der unparteiische Geschichtschreiber urtheilen, daß auch in dieser

Digitized by Google

Beziehung die Pietisten dem Programme Schleiermachers weniger fern stehen, als er selbst gemeint hat.

Dieses bewährt sich überdies noch an einigen anderen Punkten. Der innerkirchliche Pietismus ist etwa seit 1817 überall in Deutschland unter der Anregung von Männern hervorgetreten, welche entweder gar nicht im kirchlichen Amte standen, oder im letztern Falle unmittelbar über die Grenzen ihrer Parochie hinaus wirkten. Dieselben entsprachen also in ihrer Art durchaus dem Grundsatze Schleiermachers, daß die Religion ihre charakteristische Erscheinung in den eigenthümlich gebildeten Personen besitze, und daß sie nur verbreitet werde durch die Virtuosen der Religion. Die Erweckung ist in allen Fällen nur von solchen Predigern fortgepflanzt worden, welche sich über den gewöhnlichen Durchschnitt erhoben, und welche ihren Besitz eigenthümlicher Charakterkraft dadurch bewiesen, daß sie die Menschen in eine Bewegung religiösen Gefühlslebens brachten, und sie dadurch dauernd an sich fesselten. Mit fester individueller Ueberzeugung verbanden sie Energie des Willens, Beredtsamkeit und unzweifelhafte Treue im Berufe. Und auch insofern entsprachen sie dem Programme Schleiermachers, als ihre Beredtsamkeit ganz überwiegend musikalisch geartet war. Die Lehren, auf welche es ankam, wurden nie als solche betont, sondern immer nur geltend gemacht als Factoren der religiösen Stimmung; und um diese auf die Zuhörer recht wirksam zu machen, bedienten sich diese Prediger in hervorragender Weise der Abwechselung zwischen der äußersten Dämpfung und der äußersten Anspannung der Stimme. Es kann ja nun nicht geläugnet werden, daß diese Musik der Religion bei der Wiederholung Vielen eintönig vorkommen mußte; aber die religiöse Rede tritt dadurch aus dem Umfang des Vorbildes der Musik nicht hinaus; auch eintönige Musik ist Musik; und es giebt eine Menge von Menschen, welche nur durch die stete Wiederholung ihnen bekannter musikalischer Motive entzückt werden. Nach dieser Analogie ist es zu verstehen, daß die Erweckten gerade durch das stete Vorschlagen des Sündenbewußtseins in den stimmungsvollen Predigten ihrer Führer befriedigt wurden, und diese Thatsache hält sich durchaus innerhalb des Programmes, daß eine Belebung des Christenthums durch die eigenthümliche Kraft der Virtuosen der Religion erfolgen werde. Ging also die Erweckung in Deutschland so aus einer religiösen Kunstthätigkeit hervor, so ist es auch verständlich, theils daß dieselbe eine starke Anziehung auf Personen der höheren Stände ausübte, theils daß die Gemeinden der Erweckten in

Digitized by Google

dem Selbstgefühl ihres an der Religion erprobten Kunstsinnes sich als die Aristokratie in der Kirche ansahen. Dieses ist auch eine ganz normale Erscheinung. Alle Vereinigung von Menschen ist nur dann etwas werth, wenn man sich gemeinsam über das Gewöhnliche und Gemeine zu erheben strebt, und jede heilsame Wirkung auf die Masse kann nur aus einem berechtigten aristokratischen Selbstgefühl hervorgehen. Es hat auch an solchen Aristokraten im besten Sinne unter den Erweckten nicht gefehlt. Wenn es jedoch außer Zweifel ist, daß von Anfang an der natürliche Standes- und Bildungshochmuth in breiter Lage sich mit dem Selbstgefühl der religiösen Erweckung durchdrang, wenn deshalb die Beurtheilung der „neuen Frommen", welche Schleiermacher aus nächster Nähe vornahm, in vielen Fällen nur allzu richtig ist, so wird die hier hervortretende Ungleichheit der wirklichen Erweckung und der von Schleiermacher gehegten Erwartungen aus folgenden Umständen erklärt werden müssen.

Schleiermacher nämlich versteht unter der eigenthümlichen Persönlichkeit, in deren Umfang er die religiöse Bildung als nothwendigen Factor einschließt (s. o. S. 4), etwas Größeres, als was die religiösen Charaktere, welche die Erweckung hervorriefen, in sich selbst leisteten. In Schleiermachers Sinne gehört zu der eigenthümlichen Ausbildung der Persönlichkeit eine möglichst umfassende Erfahrung und Urtheilsfähigkeit auf dem *ganzen* Gebiete des sittlichen Lebens. Der systematische Zusammenhang der ethischen Erkenntniß wird jedoch einer energisch angelegten Individualität zu jenem Ziele der Bildung nicht blos demgemäß dienen, daß die Freiheit des sittlichen Entschlusses im directen Verhältniß zu dem Umfang der erkannten Bedingungen des Lebens steht, sondern auch danach, daß man an der Erweiterung seiner sittlichen Einsicht *arbeitet*. Unter diesen und unter keinen anderen Umständen wird die systematische ethische Erkenntniß davor bewahrt, daß sie in allen ihren Theilen zum buchstäblichen Gesetze erstarre. Wenn nämlich dieser Fall eintritt, so werden die Lebenserfahrungen, welche in dem zum Abschluß gebrachten Gesetze nicht vorgesehen sind, durch willkürliches Urtheil abgemacht werden. Hingegen die richtige ethische Ausbildung hängt davon ab, daß man in jedem Momente erweiterter Beobachtung bereit ist, in sittlicher Beziehung zu *lernen*, damit man die Verzweigung der allgemeinsten Grundsätze zu ihrer Anwendung im Besonderen und Einzelnen mit Gerechtigkeit vollziehe. Die gemeinnützige Arbeit in dem besondern Berufe, welche die Vermittelung zwischen der allgemeinen sittlichen

Digitized by Google

Aufgabe und dem individuellen Willen leistet, wird auch nur dann niemals in Widerspruch mit dem allgemeinen sittlichen Gesetze treten, und ihren richtigen Ort in dem Ganzen des sittlichen Gemeinwesens behaupten, wenn sie von der Arbeit des Lernens in allen sich darbietenden Beziehungen des Lebens begleitet ist. Denn da das Sittengesetz nicht schon in einigen allgemeinen Grundsätzen vollständig erkannt wird, sondern erst in der richtigen Subsumtion aller besonderen Grundsätze und einzelnen Pflichturtheile unter das Allgemeine, so kann Niemand das Sittengesetz zu kennen behaupten, welcher sich der Beobachtung irgend eines Umfanges von Lebensverhältnissen verschließt und die Ausarbeitung seines sittlichen Urtheils im Besondern auf einem beliebigen Punkte unterbricht. Diese voreilige Selbstbeschränkung ist nicht die Art der sittlichen Urtheilskraft, welche dazu nöthig ist, damit man mit einem persönlich eigenthümlichen Charakter die richtige und wirksame Stellung in dem Ganzen des sittlichen Gemeinwesens einnehme.

Wie gestaltete sich nun aber die sittliche Eigenthümlichkeit derjenigen, welche als die Führer der pietistischen Erweckung auch der allgemeinen sittlichen Aufgabe des Christenthums in energischer Berufstreue haben dienen wollen? Indem Schleiermacher den Pietisten den geöffneten Sinn abspricht, insbesondere zur Würdigung der Wissenschaft und der großen Weltbegebenheiten oder der Politik, indem er andererseits auf den engherzigen Aristokratismus eines Theiles dieser Gesellschaft aufmerksam macht, welcher keine Berichtigung durch die pietistische Predigt erfahren hat, so bezeichnet er den Umfang der sittlichen Erkenntniß, innerhalb dessen der Pietismus seine eigenthümliche Anstrengung sittlicher Kraft bewährt, als einen fehlerhaft beschränkten. Diese Beobachtungen sind von unbestreitbarer Wahrheit; aber sie sind nicht vollständig und führen namentlich nicht auf den Grund, aus welchem erst die bezeichneten Mängel der Richtung verstanden werden. So wie Schleiermachers Aeußerungen beschaffen sind, könnte man auch gegen ihn einwenden, daß er nur Accidenzen des Pietismus berühre, an welchen die pietistische Heilspredigt nicht positiv schuld wäre. Denn von deren Standpunkt aus käme es nur darauf an, den rechten Glauben hervorzurufen, und den guten Willen im Allgemeinen anzuregen; damit würde auch die Theilnahme der Gläubigen an Wissenschaft und an Politik nicht im Allgemeinen ausgeschlossen, sondern zu deren richtigem Betriebe erst recht freigelassen; welches aber dieser richtige Betrieb sei, falle nicht direct in

Digitized by Google

den Umfang der Heilspredigt, auf die es dem Pietismus ankommt. Von hier aus könnte also Schleiermacher die Erwiderung erfahren, daß er an den Pietisten nur diejenige Wissenschaft und Politik vermisse, welche nach seiner parteiischen Ansicht betrieben werden sollen; sein Urtheil wäre hiemit der Ungerechtigkeit überwiesen.

Indessen tritt dasselbe in ein anderes Licht, wenn man die überall durchgehende Art beachtet, in welcher die pietistische Bekehrungspredigt sowohl den Gedanken der Versöhnung durch Christus als auch die sittliche Abzweckung der christlichen Religion behandelt hat. Die dogmatische Ueberlieferung nämlich, welche der Pietismus im Gegensatz gegen den Rationalismus erneuerte, hat seine Eigenthümlichkeit darin, daß der Inhalt des Christenthums von zwei abgestuften Standorten aus aufgefaßt wird, welche außerhalb des Bestandes der christlichen Religion selbst liegen. Einmal wird die objective Thatsache der Versöhnung durch Christus nach der Voraussetzung beurtheilt, daß Gott und die Menschen ursprünglich in einem gegenseitigen Rechtsverhältniß gestanden haben, und daß dasselbe durch die Erbsünde des Geschlechtes zu dem allgemeinen Widerspruch zwischen ihnen umgeschlagen ist. Ferner wird die subjective Aufgabe, an der Versöhnung theilzunehmen, danach beurtheilt, daß die Hörer der Predigt gemäß der Erbsünde im Widerspruch zu ihrer Bestimmung stehen, aber trotzdem die Fähigkeit der iustitia civilis, also den Antheil an einer relativen Güte behaupten [1]). Denn an den Gliedern der christlichen Gemeinde, welche gemäß der Versöhnung als Gläubige und als Kinder Gottes gedacht werden müssen, wird vielmehr immer der Umstand vorangestellt, daß sie auch als solche eigentlich unter der Fortwirkung des alten Menschen in ihnen stehen, welcher alle Functionen der Gotteskindschaft durchkreuzt, und es zweifelhaft macht, ob sie wirklich im christlichen Leben stehen. Wenn man in der Epoche, in welcher die Dogmatik ausgebildet worden ist, den Gedanken energisch aufgefaßt hätte, daß die Gemeinde nun einmal aus Gotteskindern und neuen Menschen bestehe, in welchen also die Sünde nicht mehr die Form des alten Adam haben kann, so würde überhaupt auch ein anders bemessenes Verständniß der Versöhnung selbst angezeigt gewesen sein. Man hätte dieselbe nicht mehr nach den außerchristlichen Voraussetzungen des ursprünglichen Rechtsverhältnisses zwischen Gott und den Menschen und der

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III. S. 271 ff.

Digitized by Google

Erbsünde entwickeln dürfen, sondern nach dem wirklichen Erfolge, nämlich aus dem Bestande einer Gemeinde von Gotteskindern verstehen müssen. Die pietistische Predigt aber trat, wie gezeigt worden ist (s. o. S. 70), nicht sowohl in diese praktische Selbstbeurtheilung der Brüdergemeinde ein, sondern folgte der dogmatischen Ueberlieferung und den methodistischen Vorbildern dahin, daß die Gemeindeglieder stets als solche Menschen behandelt wurden, welche kaum schon auf der Schwelle des christlichen Lebens ständen. Dieser Maaßstab endlich wurde noch dadurch verschärft, daß das dogmatische Zugeständniß der iustitia civilis der Sünder durchaus in den Schatten gestellt wurde.

Dieser Umstand aber zieht sehr weitgreifende ungünstige Folgen nach sich. Wenn nach dem pietistischen Recept die Glieder der christlichen Gemeinde immer und unter allen Verhältnissen darauf verwiesen werden, in ihrem Sündenbewußtsein auf jeden Werth ihrer vorhandenen sittlichen Leistungen vor Gott zu verzichten, so wird dadurch indirect auch der für das Christenthum fundamentale Werth der bürgerlichen Arbeit aus den Augen gesetzt [1]). Es ist dem Pietismus zwar kein besonderer Vorwurf daraus zu machen, daß er das Verhältniß dieses sittlichen Grundfactors zur christlichen Idee des Reiches Gottes nicht klar gestellt hat; denn diese Unterlassung ist schon von der orthodoxen Theologie begangen worden. Aber die Ueberlieferung derselben bot doch jene Einschränkung der Lehre von der Erbsünde dar, welche sowohl im Gegensatz zum Katholicismus bedeutsam, als auch dazu zweckmäßig ist, wenigstens in irgend einem Maaße die dogmatische Sonntagspredigt in Einklang mit dem bürgerlichen Werktagsleben zu setzen. So lange die richtige Darstellung des Reiches Gottes, die auch den Werth der bürgerlichen Arbeit vollständig verstehen lehrt, noch nicht in den Mittelpunkt des christlichen Gedankenkreises getreten ist, wird die überlieferte Form der Anerkennung der iustitia civilis wenigstens dazu dienen, die Aufmerksamkeit auf diese Seite des menschlichen Lebens zu erhalten. Dieses aber ist von den Vertretern des Pietismus versäumt worden. Sie haben immer nur diejenige Erregung des Sündenbewußtseins erstrebt, in welcher nach dem absoluten Maaßstabe des Heilsgutes der relative Werth der iustitia civilis unbedingt nicht in Betracht kam. Hierin wurzelt auch die von Schleiermacher gerügte Gleichgültigkeit

1) A. a. O. III. S. 140.

Digitized by Google

der Genossen dieser Richtung gegen Betheiligung am Staat und an der Wissenschaft, und in weiterer Abstufung die selbstsüchtige Engherzigkeit des politischen Standesbewußtseins und die Feindseligkeit gegen die selbständige Wissenschaft, welche unter jenen Pietisten vorkamen.

Aber weit schlimmer als diese Erscheinungen ist eine andere Folge dieser pietistischen Vernachlässigung der iustitia civilis, an welcher die evangelische Kirche gegenwärtig schwer leidet. Es ist bekannt, daß der Rationalismus unter den Geistlichen sehr bald derjenigen positiven Richtung Platz machen mußte, welche mit der mannigfach abgestuften Erneuerung der dogmatischen Ueberlieferung zugleich in irgend einem Maaße die Fühlung mit den pietistischen Einflüssen verband. Seit dieser Epoche nun hat diejenige Entfremdung zwischen den arbeitenden Ständen und der Kirche begonnen, deren Umfang und Gewicht jetzt ein erschreckendes Maaß einnimmt. Diese Thatsache ist in erster Linie verschuldet durch die bezeichnete Verkürzung der dogmatischen Ueberlieferung, welche mit der pietistischen Erneuerung derselben verbunden war. Wenn die christliche Predigt das geforderte und gepflegte Sündenbewußtsein so steigert, daß dadurch der Werth der menschlichen Arbeit für Gottes Urtheil auch nur indirect verläugnet wird, so entzieht die Kirche dem arbeitenden Menschen am Sonntag den religiösen Trost, auf den gerade er einen Anspruch an das Christenthum hat. Für alles Weitere, was die dogmatische Predigt ihm bietet, kann der, welcher sechs Tage schwer sich abgemüht hat, nur Sinn haben, wenn jene Weihe seiner Arbeit ihm zu Theil geworden ist. Findet er eine solche bei der Kirche nicht, so kehrt er ihr den Rücken. Diese verhängnißvolle Entwickelung also ist in erster Linie durch den Pietismus verschuldet, welcher namentlich in Norddeutschland auch deshalb die Fühlung mit den arbeitenden Klassen niemals gesucht und gefunden hat, weil er sich in den aristokratischen Kreisen als das werthvollste Mittel geistigen Genusses empfahl und festsetzte. Unter seinen Anhängern, namentlich seinen Anhängerinnen, waren Viele, welche mit dem Werth der stetigen, berufsmäßigen, gemeinnützigen Arbeit keine unmittelbare Bekanntschaft gemacht hatten, sondern ihre ästhetisch angeregte Seelenstimmung durch religiösen Genuß ihres Sünden- und Gnadenstandes zu verklären beflissen waren; sie gaben den Führern der pietistischen Erweckung keinen Anlaß, den unter ihnen hergebrachten dogmatischen Gesichtskreis im Interesse der arbeitenden Menschheit zu berichtigen. Dieses ist nun auch nicht

Digitized by Google

von Seiten Solcher geschehen, welche in verhältnißmäßiger Selbstständigkeit gegen den Pietismus der Erneuerung der dogmatischen Ueberlieferung zugewandt waren; und dabei ist es bis auf den heutigen Tag um so mehr geblieben, als in den Kreisen der pietistischen und der orthodoxen Pastoren das selbständige Erkennen der Dinge keines guten Rufes genießt.

Dieses ist nun auch der Umstand, worin die eigenthümlich gebildeten Persönlichkeiten, welche die Erweckung leiteten, von Schleiermachers Meinung abweichen. Die pietistischen Charaktere haben von vorn herein einen engen Gesichtskreis gehabt, und haben ihn niemals über denjenigen Maaßstaab hinaus erweitern wollen, welchen ihnen die dogmatische Ueberlieferung darbot. Sie haben sich von Anfang an der Arbeit des Lernens in den mannigfaltigen Beziehungen der ethischen Erkenntniß enthalten, welche zu beherrschen ein eigenthümlicher Charakter suchen muß. Deshalb fehlt ihnen, wie Schleiermacher es ausdrückt, der geöffnete Sinn. Anstatt dessen haben sie in angestammter oder wohl erworbener Beschränktheit sich dem Interesse derjenigen Kreise anbequemt, bei welchen ihre pietistische Methode keinen Widerstand erfuhr; sie haben namentlich keinen Grund dafür in sich gesucht und gefunden, warum andere Lebenskreise als Adelige, Beamte und Bauern nur ganz ausnahmsweise sich für sie zugänglich zeigten. Hieraus also ergiebt sich folgendes Gesammtverhältniß zwischen Schleiermacher und diesen Pietisten. Sie stimmen mit einander überein in der vorwiegend ästhetischen oder musikalischen Auffassung der Religion; sie stehen sich sehr nahe in der Deutung des Erlösungscharakters des Christenthums, und in der Beschränkung seines Inhaltes auf diese Seite desselben; sie treten jedoch aus einander, sofern Schleiermacher, trotz eines starken theoretischen Zugeständnisses in der andern Richtung den Boden des herrnhutischen Versöhnungsbewußtseins stets innegehalten hat, während die Anderen sich in dem Sündenbewußtsein steigern; sie treten endlich in vollen Widerspruch gegen einander, indem Schleiermacher seine im Interesse des Christenthums gestellte Forderung eigenthümlich gebildeter Persönlichkeit durch die Beschränktheit des sittlichen Gesichtskreises der Pietisten nur als scheinbar erfüllt, aber eigentlich als verfälscht erkennen mußte.

Digitized by Google

11.

Allein wenn die eigenthümlichen religiösen Persönlichkeiten, welche im pietistischen Sinne wirkten, wegen der übrigen Punkte der Uebereinstimmung sich als die von Schleiermacher gemeinten religiösen Virtuosen ansehen durften, so empfangen sie noch eine besondere Berechtigung durch den Grundsatz Schleiermachers, daß „die in der Religion Vollkommenen je in ihrem Kreise zu herrschen haben" (s. o. S. 52). Der Ausdruck ist in dem Gedankengange Schleiermachers nicht zufällig, sondern durchaus charakteristisch. Wenn man sich erinnert, welchen Abstand zwischen den religiösen Virtuosen und der Masse in der Kirche er annimmt, nämlich daß jene die Religion ganz haben, und diese sie höchstens suchen, so kann ihre gegenseitige Gemeinschaft nur in dem Verhältniß des Herrschens und des Beherrschtwerdens vorgestellt werden. Das ist jedoch eine Vorstellungsweise, welche innerhalb des Protestantismus bis dahin unerhört war, und welche sogar die katholische Ansicht von der Sache überbietet. Der Gegensatz zwischen Klerus und Laien, so verschieden er in den beiden Gebieten der abendländischen Kirche übrigens ausgeprägt ist, wird in beiden jedenfalls dadurch eingeschränkt, daß auch den Laien und nicht blos dem Klerus ein positiv christlicher Charakter beigelegt wird. Die Uebertreibung des hierarchischen Charakters der „Priester" durch Schleiermacher, welche zu der pessimistischen Herabsetzung der Religion der Laien in directem Verhältniß steht, bietet demnach einen neuen Grundsatz auf dem Gebiete der christlichen Gemeinschaftsbildung dar. Fragt man nun nach der denselben leitenden vorbildlichen Anschauung, so findet sich dieselbe nur auf dem Gebiete der ästhetischen Bildungsgemeinschaft; es kann aber auch nach allen Umständen nicht zweifelhaft sein, daß dieses Vorbild für Schleiermacher wahrscheinlich ganz unwillkürlich maßgebend gewesen ist. Die gleiche Entfernung nämlich wie zwischen seinen Priestern und Laien waltet ob zwischen den musikalischen oder poetischen Virtuosen und dem Publicum, welches Kunstgenuß und zugleich Bildung zum Kunstgeschmack sucht, weil es nur zum geringsten Theile aus Kunstverständigen, vielmehr meistens aus sehr bildungsbedürftigen Kunstliebhabern besteht. Ueber solche muß der Kunstvirtuose herrschen, und sie müssen sich dieser Herrschaft fügen, um gebildet zu werden, oder gebildet zu er-

Digitized by Google

ſcheinen. Auf dieſem Gebiete hat es nun in der Wirklichkeit ſo geſtanden, daß ein Virtuoſe gar keiner beſondern Herrſchſucht bedurfte, um dem Publicum ſein Geſetz aufzuerlegen; die Begeiſterung, die Schwärmerei, die Verehrung des Publicums, welches durch die Virtuoſen ſich in ſeinem Kunſtgeſchmack ſo außerordentlich gefördert fand, hat den Meiſtern die Herrſcherſtellung förmlich aufgedrängt. In der Epoche der äſthetiſchen Gebildetheit und der heiligen Allianz fanden die großen Sängerinnen einen faſt ebenſo ernſthaften, jedenfalls einen augenfälligeren Cultus als die legitimen Beherrſcher der Staaten. Schleiermacher nun hat das zweifelhafte Verdienſt, den Virtuoſen der Religion ein gleiches Anrecht auf Herrſchaft und Verehrung des Publicums eingeräumt zu haben, natürlich nicht in irgend einer ſelbſtſüchtigen Abſicht, ſondern in der Folgerichtigkeit ſeiner fehlerhaften Annäherung der Religion an die Bedingungen der äſthetiſchen Bildung.

Aber was er in dieſer Weiſe in ſein Programm der Erneuerung der Kirche aufgenommen hat, hat ſeine folgerechte Wirkung auf dem Boden des äſthetiſch angegangenen Pietismus geübt. Die Führer und Leiter der Erweckung mögen von ſich aus nur ausnahmsweiſe darauf bedacht geweſen ſein, um des poſitiven Chriſtenthums willen eine perſönliche Herrſchaft über ihre Anhänger auszuüben; ſo iſt ſie ihnen durchgängig von dieſen aufgedrängt worden. In jenem Zeitalter, welches etwa bis zum Jahre 1840 hinabreicht, fanden die Prediger der Erweckung ein ſo vorherrſchend äſthetiſch angeregtes Publicum, daß ſie ſich gar nicht davor ſchützen konnten, ähnlich wie Kunſtvirtuoſen geſchätzt und bewundert und durch die Anbetung namentlich der Weiber verwöhnt zu werden. Und wie viele haben dasjenige Maaß ſittlicher Umſicht und eigenthümlicher Charakterkraft mit dem beſchränkten Umfang ihrer dogmatiſchen Erkenntniß verbunden, um dagegen Widerſtand zu leiſten? Zu einer großartigeren Ausprägung ihrer geiſtigen Herrſchaft reichten freilich die äſthetiſchen Bedingungen ihrer religiöſen Wirkſamkeit ſowohl in ihnen ſelbſt, als auch in ihren Anhängern, und die charakteriſtiſche Beſchränktheit ihres ethiſchen Geſichtskreiſes nicht aus. Aber auf dieſem Wege iſt der Entwickelung der deutſchen evangeliſchen Kirche dieſes Jahrhunderts der hierarchiſche Zug eingeimpft worden. Er hat zwar eine andere Geſtalt als vorher gewonnen, indem der Pietismus ſeit 1840 ſich zum confeſſionellen Kirchenthum entwickelte; aber wegen dieſes Zuſammenhanges wurzeln auch die hierarchiſchen Anſprüche, welche ein

Digitized by Google

Theil des geistlichen Standes in der Gegenwart erhebt, ebenso gewiß in der Anregung Schleiermachers, wie sie den legitimen Grundsätzen der lutherischen Kirche zuwiderlaufen. Die modernen Hierarchen sind zwar in ihrer eigenen Meinung Lutheraner, in Wahrheit aber modificirte Schleiermacherianer.

Wer durch diese Behauptung überrascht wird, muß mir schon gestatten, noch auf andere Eigenschaften hinzuweisen, in welchen diese hierarchische Orthodoxie dem von Schleiermacher in den „Reden" aufgestellten Programm folgt, während sich wohl Niemand zu dem Beweise herbeilassen wird, daß das heutige Lutherthum in directer Abstammung von Löscher steht. Da diese Hypothese überhaupt wegfällt, so wird die andere im Voraus einiger Aufmerksamkeit werth sein. Das Wiederauftreten des Lutherthums in diesem Jahrhundert verläuft bekanntlich in zwei Reihen, zuerst als die Bewegung, welche zur Separation von der preußischen Landeskirche führte; einige Jahre später als die Bewegung, welche sich des größern Theils der Landeskirchen bemächtigt hat. Das separatistische Lutherthum, welches zuerst in Pommern und Schlesien auftrat, ist nun nichts anderes als eine Abzweigung des Pietismus. Die pietistische, theilweise direct methodistische Erweckung verband sich in dieser Erscheinung mit der ceremonialgesetzlichen Anhänglichkeit an den durch die Liturgie Friedrich Wilhelms III. bedrohten Cultus, und entschied sich gegen den Zusammenhang mit der Landeskirche aus einer allgemeinen Opposition gegen die gesetzlich hergebrachte Verbindung zwischen der Kirche und dem Staat. Daß der Pietismus in der nächsten Analogie und in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Programm Schleiermachers steht, habe ich nachgewiesen; die Abneigung gegen die Leitung der Kirche durch die Staatsgewalt geht jedoch direct auf sein Programm zurück, dem gemäß er seiner Zeit auch das liturgische Gesetzgebungsrecht der Landesherren bestritten hat. Denn Schleiermacher ist der Einzige in jener Zeit, welcher aus allgemeinen Gründen die Verbindung zwischen Kirche und Staat zu lockern begonnen hatte. Er also hat die Bestrebungen angeregt, in welche bei gegebener dringender Veranlassung die vom Pietismus zum Lutherthum fortschreitende Erweckung eintrat, um ihre bestimmte Gestalt dadurch zu erreichen, daß sie sich den unlutherischen Grundsatz aufdrängen ließ, eine bestimmte Verfassung der Kirche sei divini iuris. Durch die diesen Grundsatz vertretende Behörde wurde auch zunächst dem hierarchischen Antriebe, welcher von Anfang an mitwirkte, eine Schranke

Digitized by Google

gesetzt, bis derselbe zu einer neuen Separation von der Separation geführt hat.

Wichtiger aber ist die spätere Entwickelungsreihe, welche auch einen durch politische Umstände complicirteren Verlauf genommen hat. Ich sehe jedoch von denselben hier ab, um die geistige Art dieser Gruppe zu bestimmen. Unter denjenigen Klerikern, welche in den Jahren seit 1840 die dogmatisch positive Richtung immer zahlreicher vertraten, und zugleich in mannigfacher Abstufung eine pietistische Färbung an sich trugen, gewann der Zug zu der lutherischen Dogmatik die Oberhand, weil die an Schleiermacher direct sich anschließende Theologie immer deutlicher ihre sachliche Unfruchtbarkeit und ihre formelle Unsicherheit kund gab. Die Richtung, welche man nachher Vermittelungstheologie genannt hat, verfügte über keine reichere und geschlossenere Anschauung des Christenthums, als die von ihr stets hülfsweise beigezogene alte lutherische Dogmatik, und bewegte sich in weniger festen und plastischen Vorstellungsformen, als diese. Es war also das argumentum a tutiori, welches die jüngere Generation des Klerus jener Epoche in das orthodoxe Lutherthum einlenken ließ. Man gewann dabei keine gegen früher veränderte Heilslehre, da der Pietismus in dieser Hinsicht gerade orthodox lutherisch gewesen war; man schärfte nur die Form der anderen begleitenden Lehren und nahm das Interesse an Luthers Abendmahlslehre, wie man sie etwa verstand, zu den übrigen Lehrpunkten hinzu. Dadurch entschied man sich gegen die „Union" oder zerfiel mit ihr; aber man entschied sich durchaus nicht gegen das staatliche Kirchenregiment. Man hatte auch kein Interesse daran, wie die zur Separation übergegangenen Lutheraner. Denn theils lagen die Verhältnisse so, daß die neue Richtung die bestimmte Aussicht besaß, selbst an das Ruder gesetzt zu werden, theils wurde sie von Vertretern des staatlichen Kirchenregiments direct geleitet. Aber der Anspruch auf rechtliche Herrschaft über die Kirche, mit welchem sich diese Vertreter einer improvisirten Rechtgläubigkeit erhoben, schloß den pietistischen Anspruch der rein religiösen Ueberlegenheit und Herrschaft über die Kirchenglieder nicht aus, sondern schloß die Fortdauer desselben ein. Die Rechtgläubigen wollten durchaus fortfahren, die recht Gläubigen zu sein; die Behauptung dieser Eigenschaft unterscheidet bis auf die Gegenwart diese Richtung von der Orthodoxie, welche dem alten Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert abwehrend gegenübertrat. An den älteren Vertretern der lutherischen Ortho-

Digitized by Google

dorie, denjenigen, welche jetzt im Greisenalter stehen, kann man auch auf das Deutlichste die pietistische Wurzel und Grundlage ihrer Rechtgläubigkeit beobachten; dieselben unterscheiden sich dadurch immerhin vortheilhaft von der jüngern und der jüngsten Generation, welche nur sehr indirecte Nachwirkungen der Erweckung auf sich erfahren haben. Nichts desto weniger treten auch diese aus dem durch die Erweckung bezeichneten Bildungskreise nicht heraus.

Das entscheidende Merkmal für diese Thatsache ist dieses, daß die intellectuelle Seite der Rechtgläubigkeit in den meisten Fällen weit zurücktritt gegen die in mannigfacher Abstufung überall prätendirte Aneignung der Lehre in der Empfindung, kurz gegen die immer fortdauernde ästhetisch-musikalische Darstellung des religiösen Bewußtseins, und daß dabei die offenbare Voraussetzung gilt, man habe nicht blos wegen der Würde des geistlichen Amtes das Recht zu herrschen, sondern auch wegen der eigenen Virtuosität in der Religion. Deswegen steht diese Richtung ebenfalls auf dem Boden des Programms von Schleiermacher, so wenig übrigens ihre Angehörigen von diesem Manne wissen und wissen wollen. Daraus erklärt es sich auch, daß die Rechtgläubigkeit, unter deren Panier diese Partei auftritt, bei näherer Beobachtung als ein sehr zweifelhafter Besitz derselben erscheint. Um rechtgläubig zu sein, muß man Gelehrsamkeit und zugleich die Fertigkeit erworben haben, den Lehrbegriff des Reformationszeitalters von allen möglichen Auffassungen zu unterscheiden, welche sich im Laufe der Zeit an jenen herangedrängt haben. Die symbolischen Bücher sind in ihrer Art nicht von selbst verständlich, oder auch nur leichter verständlich als das Neue Testament oder irgend welche Documente des Christenthums aus fernliegenden Zeiten. Diese Erkenntniß wird jedoch in dem Kreise der modernen Rechtgläubigkeit so wenig geltend gemacht, daß man die große Mehrzahl ihrer Anhänger auf dem handgreiflichsten defectus scientiae et iudicii ertappen kann. Was sie als ihre Glaubensüberzeugung vortragen, ist der Umfang von Begriffen, welcher in der Ueberlieferung der lutherischen Schuldogmatik flüssig geblieben ist; die Impulse der Reformation, welche außerdem in den symbolischen Büchern Zeugniß empfangen, sind in jenem Kreise unbekannt und bleiben unbeachtet. Ueberdies aber lassen sich die Anhänger dieser Richtung durch ihre Geneigtheit zum Herrschen vorspiegeln, daß der lutherische Lehrbegriff ihre hierarchischen Ansprüche im Verhältniß zu den Gemeinden und zu dem Staate legitimire, während das Gegentheil der Fall ist.

Digitized by Google

Welche unlutherischen Antriebe von jeher unter der Firma der Rechtgläubigkeit auf sie gewirkt haben, ist den Kennern längst offenbar gewesen; zur allseitigen öffentlichen Kunde gelangt es aber jetzt durch die Auflehnung dieser Leute gegen den Staat in Hinsicht seiner Gesetzgebung über Schulaufsicht und Eheschließung. Jetzt kommt es auch in der bisher compacten Masse zur Scheidung zwischen denjenigen, welche ihre Rechtgläubigkeit mit richtiger Kenntniß und richtigem Urtheil erworben haben, und den Anderen, welche sie zu besitzen glauben, wenn sie nur die Absicht darauf richten und dieselbe auf ihre Stimmung wirken lassen. Denn die Eigenthümlichkeit dieser Männer, welche in ihren Pastoralconferenzen das große Wort führen, besteht doch darin, daß sie mit der Rechtgläubigkeit und dem Kirchenrecht ebenso musikalisch verfahren zu dürfen glauben, wie mit ihren persönlichen Empfindungen von Sünde und Gnade.

Die Erkenntniß der Sittenlehre ist bekanntlich in der lutherischen Kirche vernachlässigt worden, indem man die kirchlich festgestellten religiösen Dogmen bevorzugte. Jener Mangel ist nun auch in der modernen Rechtgläubigkeit nicht ausgefüllt worden. Denn theils scheint sie das Bedürfniß nach zusammenhängenden ethischen Einsichten nicht zu schärfen, theils scheint sie jede geistige Arbeit mehr zu lähmen als anzuregen. Ich kann keine näher liegende Erklärung für die Thatsache finden, daß die moderne Rechtgläubigkeit mit allen Merkmalen der schärfsten Parteisucht behaftet ist. Daß es Parteien im Staate giebt, ist berechtigt; denn das Erwerbsleben des Volkes ist so verschiedenartig, daß aus den entgegengesetzten Bedingungen desselben abweichende Vorstellungen von der Aufgabe des Staates entstehen müssen. Deshalb kann und muß es im Staate Parteien geben; dieselben aber können sich auch mit einander ausgleichen und vertragen, da bei einiger Einsicht keine Partei sich mit dem Staate identificiren kann. Umgekehrt schließt der Begriff der Kirche ein Recht von Parteien auf Existenz aus und die Parteisucht wird im Neuen Testament zu den schweren Sünden gerechnet. Es ist also immer ein Zeichen von Krankheit der Kirche, wenn Parteien in ihr nicht als flüssige Gruppen, sondern als verhärtete Massen bestehen. Die Verhärtung des Parteibewußtseins aber, welches gegen den Begriff und die normale Entwickelung der Kirche verstößt, bringt sich in dem Irrthum zum Ausdruck, daß die Eine Partei selbst die Kirche sei. Dieses ist in der Gegenwart der Fall mit der Partei der vorgeblichen lutherischen Rechtgläubigkeit. Wenn man den Theo-

Digitized by Google

logen derselben vorhält, daß sie bessere Arbeit liefern könnten, so schallt es zurück, daß man die kirchliche Theologie verhöhne! Von Seiten dieser Partei sind wir Anderen, welche nicht zu ihr gehören, im Stillen excommunicirt. Bei gemeinsamen Arbeiten, etwa bei einer Synode, schließt die Partei jedes mögliche gegenseitige Vertrauen aus; das Bestreben der Erhaltung der eigenen Macht rückt den Gedanken daran, daß gemeinsame Wahrheit gefunden werden soll und kann, gänzlich aus den Augen.

So laut also jene Partei ruft: Kirche, Kirche, so wenig verräth sie in diesem Verhalten auch nur das elementarste Verständniß dieser Größe. Dazu kommt, daß man auf jener Seite sehr bereit ist, die Unkirchlichkeit des Volkes zu rügen und die Symptome derselben zu übertreiben; keineswegs aber sind die Vertreter dieser Partei geneigt, einen Theil des Verfalles der Kirchlichkeit sich selbst als Schuld anzurechnen. Hieraus kann der Abstand zwischen dem Pietismus und diesem seinem Abkömmling erkannt werden, welcher im Laufe eines Menschenalters zu Stande gekommen ist. Die Anhänger des Pietismus hatten ihr Sündenbewußtsein *sowohl* für sich, *als auch* für die Anderen; die vorgeblich rechtgläubigen Parteimänner haben ihr Sündenbewußtsein *mehr* für die Anderen, als für sich selbst. Deshalb sind sie auch so vorherrschend bedacht auf die Ausübung von Kirchenzucht, und Einzelne unter ihnen vergehen sich so stark gegen die lutherische Beurtheilung von Gesetz und Evangelium, daß sie eine Erneuerung der Kirche durch möglichst viele gesetzliche Zuchtmittel erwarten. Hiebei drängt sich nun die auffallende Beobachtung auf, daß unter denen, welche diese heroische Verfahrungsweise befürworten, die Männer mit energischem Willen die seltneren sind. Vielmehr sind für Kirchenzucht hauptsächlich solche gestimmt, denen man schon aus der Ferne ansieht, daß sie weich von Gemüth, bestimmbar und unselbstständig, Männer von vorherrschender Phantasie sind. Wie ist es zu erklären, daß solche Naturen sich für den gesetzlichen Zwang in religiösen und kirchlichen Angelegenheiten begeistern? Ich kann nicht umhin zu vermuthen, daß sie im Gefühl ihrer Charakterschwäche zunächst für sich selbst nach den Schienen der Gesetzlichkeit gegriffen haben, um ihre wankenden Kniee aufzurichten, daß sie aber diese Thatsache vor sich selbst und vor den Anderen zu verbergen suchen, indem sie um so tapferer in den Ruf nach Kirchenzucht einstimmen. Wo das sittliche Urtheil nicht systematisch ausgebildet wird, und wo man die Nöthigung

Digitized by Google

empfindet, Anderen zu imponiren, sind solche Selbsttäuschungen sehr erklärlich. Und da sie doch die Meinung hegen, zum Zwecke der Erhaltung und Verbreitung der Religion herrschen zu müssen, und da sie sich von allen Anderen zurückziehen, um in dieser Meinung nicht gestört zu werden, so gedeiht unter den Anhängern dieser Partei eine Pflege verschämter Unfehlbarkeit, welche, wenn in nichts Anderem, so doch in der gewerbsmäßigen Uebung der Verläumdung an den Tag tritt, von welcher die Tagesblätter der Partei erfüllt sind. Es ist kürzlich an einem Orte, welchen ich nicht näher bezeichne, eine gerichtliche Entscheidung dahin ergangen, daß „die ehrenkränkende Form der Rede die bei theologischen Streitigkeiten herkömmliche sei und deshalb nicht auf die Absicht der Ehrenkränkung schließen lasse". Es ist wohl gerechtfertigt, daß unser Einer dagegen ernste Verwahrung einlegt, als gegen einen Irrthum, der auf örtlich beschränkter Beobachtung beruhen wird. Aber woher kommt es, daß der Ton in den meisten unserer Kirchenzeitungen so nahe an den in der ultramontanen und socialistischen Presse hinanreicht? Das ist, so weit ich sehen kann, die Wirkung des stillen Anspruches auf Unfehlbarkeit, welchen die im Namen der Kirche verfahrende Parteisucht sich vorspiegelt.

Wenn aber der Mangel an sittlicher Erkenntniß und Bildung die nächste mitwirkende Veranlassung dazu ist, so ist der letzte positive Grund zu allen diesen Verkehrungen des Sinnes für Christenthum und Kirche in nichts Anderem zu suchen, als daß derselbe die Fortsetzung des von Schleiermacher auf den Leuchter gestellten ästhetischen Geschmackes an der Religion ist. Ich nehme ausdrücklich diejenigen Männer von diesem Urtheil aus, welche die lutherische Rechtgläubigkeit mit Kenntniß und richtigem Urtheil sich zu eigen gemacht haben; wenn solche bisher unter den Genossen der Partei sich befunden haben, so sind sie nahe daran, von derselben ausgeschlossen zu werden. Aber indem bei der großen Masse der Partei das intellectuelle Interesse an der Rechtgläubigkeit gebunden und beschränkt ist durch die virtuose gefühlsmäßige Aneignung der bevorzugten Lehrstoffe, so ist auch die Wirkung der religiösen Rede ihrer Angehörigen immer bedingt durch die Anspannung des ästhetischen Sinnes oder einer der musikalischen Stimmung zunächst stehenden Erregung. Dieses gilt für alle die schönen Seelen und auf allen Stufen von der schlichten Geistesbeschränktheit an, welche sich in anempfundenen Gemeinplätzen ergeht, bis zu der in allen möglichen Farben schillernden Schwarm-

Digitized by Google

geisterei. Ebenso entspringt aus der vorherrschenden musikalischen Behandlung des eigenen geistigen Lebens sowohl die Vorspiegelung der Unfehlbarkeit als auch die empfindliche Scheu vor der unmittelbaren Berührung mit Solchen, welche die Grundsätze der Partei in Zweifel ziehen, und dieselben einer peinlichen Discussion unterwerfen könnten. Denn allerdings ist nichts weiter von einander entfernt als jene ästhetische Stimmung für die eigenen Ueberzeugungen und der klare sittliche Gemeinsinn.

Aber, wird Mancher ungeduldig unterbrechen, wo bleiben denn die eigentlichen Schleiermacherianer? Nun ich denke, daß meine bisherige Darstellung sich gerade mit den eigentlichen Abkömmlingen Schleiermachers beschäftigt hat; freilich zunächst mit der Einen Linie der Succession, welche wegen der neuen Erwerbungen, welche sie gemacht hat, ihren Familiennamen abgelegt und mit dem Namen der eingenommenen Herrschaft, nämlich mit dem Titel der Kirchlichkeit vertauscht hat. Aber den ästhetischen Grundzug der väterlichen Natur kann diese Nachkommenschaft Schleiermachers nicht verläugnen, so wenig ihr ihre Abstammung bekannt und die Erinnerung an dieselbe angenehm sein mag. Ich wage sogar die Behauptung, daß diese Linie ihrem Urheber im religiösen Grundcharakter viel directer entspricht, als die Epigonen Luthers, etwa Hunnius und Gerhard dem reformatorischen Standpunkte ihres Ahnen und seinem religiösen Vorbilde treu geblieben sind. Wird man also diesen Nachfolgern Luthers den Namen Lutheraner gönnen, so sehe ich nicht ein, wie ich den modernen Lutheranern den Titel der eigentlichen Schleiermacherianer ersparen kann. Für den Erforscher der Geschichte ist auch der von mir nachgewiesene Zusammenhang des Pietismus und der Rechtgläubigkeit dieses Jahrhunderts mit Schleiermacher sehr beruhigend, sogar sehr tröstlich. Denn nur dann kann man sich getrauen, die Geschichte richtig verstanden zu haben, wenn man die Ursachen der Erscheinungen und zwar die vollständige Continuität derselben gefunden hat. Nur wenn es gelungen ist, sich so über die gegenwärtige Lage der Dinge aufzuklären, kann man auch eine begründete und vernünftige Hoffnung auf die Zukunft fassen. Soll man hingegen annehmen, daß veraltete Bildungsmotive ohne positive Veranlassung und willkürlich in eine ganz anders angelegte Entwickelung hineinbrechen, sie verwirren und verderben, wie kann man dann der pessimistischen Ansicht von der Menschheit sich entziehen, welche die schlechteste Disposition zur Besserung verfahrener Zustände ist?

Digitized by Google

Insofern ist es mir sogar nicht zweifelhaft, daß die pessimistische Herabsetzung des Charakters der Massenkirche, welche Schleiermacher sich gestattete (s. o. S. 51), und welche ein deutliches Merkmal des Fehlers seiner Grundansicht über die Religion ist, erheblich dazu beigetragen hat, daß aus seinem Antriebe keine Besserung, sondern eine erhebliche Verschlimmerung der Zustände der Kirche hervorgegangen ist. Deshalb will ich wenigstens einer pessimistischen Ansicht von der gegenwärtigen Lage unserer Kirche entgegenwirken, welche hervorgehen müßte, wenn man sich vorspiegelte, daß Schleiermacher eigentlich die Saat zu einer idealen Entwickelung der Kirche ausgestreut, daß aber ein Widersacher das Unkraut dazwischen geworfen habe, welches jetzt die normalen Folgen jener Saat überwuchere. Man wird sowohl die Entwickelung des Pietismus und der modernen Rechtgläubigkeit, als auch Schleiermachers Unternehmen selbst nur dann mit Gerechtigkeit beurtheilen können, wenn man die Schranke und den Fehler der ästhetischen Auffassung des Christenthums durch ihn selbst und den ästhetischen Grundzug der scheinbar ihm zuwiderlaufenden Richtungen in dem Zusammenhang erkennt, den ich nachgewiesen habe. Man darf sich auch durch die Urtheile nicht irre führen lassen, welche er selbst über die Erscheinungen des exclusiven Pietismus und der beginnenden Reactionstheologie zu verschiedenen Zeiten gefällt hat. Seine Aeußerung aus dem Jahre 1821 (s. o. S. 68) habe ich erheblich einschränken müssen. Nun schreibt er ferner 1829 an Lücke: „Die Anstalten dazu (das Christenthum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben zu combiniren) werden schon stark genug getroffen, — und der Boden hebt sich schon unter unseren Füßen, wo diese düsteren Larven auskriechen, — von enggeschlossenen religiösen Kreisen, welche alle Forschung außerhalb jener Umschanzungen eines alten Buchstaben für satanisch erklären“ [1]). Ich kann mir aber nicht verhehlen, theils daß diese von ihm so abschreckend gezeichnete Richtung ihre Wurzeln ebenso in den Boden der Romantik getrieben hat, wie Schleiermacher, theils daß ein gewisser Boden theologischer Erkenntniß deshalb den düsteren Larven das Recht der Existenz gewährte, weil Schleiermacher es unterlassen hatte, ihn in angemessener Weise zu durchpflügen und zu besäen. Derjenige Mangel an historischem Sinn, welcher ihn den organischen Zusammenhang zwischen dem Christenthum und der Religion des A. T.

1) Theol. Studien und Kritiken 2. Band, 3. Heft, S. 490.

Digitized by Google

verkennen ließ, provocirte geradezu die Erneuerung der veralteten Deutung dieser Thatsache, einer Deutung, welche wiederum mehr das Gepräge einer ästhetischen Verirrung als das der historischen Richtigkeit und Genauigkeit an sich trägt. Denn auch der geschichtliche Sinn des nüchternen Hengstenberg war romantisch verbildet.

12.

Ehe ich zu denen gelange, welche die eigentlichen Schleiermacherianer sein *wollen*, und welche sich als solche offen declariren, — kann ich nicht umhin, die Abhängigkeit, in welcher David Friedrich Strauß zu Schleiermacher steht, in Betracht zu ziehen. Ich habe schon an einem andern Orte [1]) darauf hingewiesen, daß der Verfasser des Lebens Jesu den bedeutenden Einfluß von Schleiermacher auf seine pantheistische Weltanschauung selbst anerkannt hat, ferner darauf, daß die Kritik, welche Braniß (1824) der „Glaubenslehre" von Schleiermacher gewidmet hatte, schon im Voraus die Strauß'sche Theorie als die Consequenz der philosophischen Prämissen Schleiermachers *aufgezeigt* hatte, mit welchen sich das positiv christliche *Element des Buches* nicht verträgt. Es ist deshalb durchaus folgerecht, daß Strauß, der auf dem Boden der Religionswissenschaft niemals einen positiven und fruchtbaren, ja sogar niemals einen eigenen Gedanken besessen, sondern immer nur Gedanken Anderer über das richtige Maaß hinaus übertrieben hat, schließlich bei einer eigenthümlichen Anwendung der Weltanschauung der „Reden" Schleiermachers angekommen ist. Das Surrogat von Religion, zu welchem er sich in dem „alten und neuen Glauben" bekennt, und welches sich an dieselbe Idee des Universum anlehnt, welche aus den „Reden" sich ergiebt, soll in dem Genuß der romantischen Musik bestehen, welche das nächstverwandte Abbild jener Größe ist. Wenn Schleiermacher von der „Musik seiner Religion" redete, so machte er dabei den Vorbehalt, daß der Kunstgenuß des Universum in der *besondern* Religion des Christenthums durch die Idee der Erlösung näher bestimmt und modificirt werde, daß also nur die in Begriffen und geordneten Reflexionen verlaufende Rede die Religion direct darstelle und anrege, freilich unter solchen Bedingungen, welche an der Musik

1) Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I. S. 521.

Digitized by Google

ihre nächste Analogie finden. Wenn nun aber die daneben stehende Aufstellung Schleiermachers ausschließlich beachtet wird, daß alle Begriffe und Reflexionen aus der Religion als dem Kunstgenuß des Universum ausfallen, so dient wirklich nur der Genuß der romantischen Musik dazu, den ästhetischen Eindruck des Universum hervorzurufen [1]), den Schleiermacher in seinen allgemeinen Erörterungen als die Religion bezeichnet. Schwerlich ist sich Strauß dieser Abhängigkeit seiner schließlichen Entdeckung bewußt gewesen. Aber sein Einlenken in die materialistische Weltanschauung soll man nicht als Grund dagegen geltend machen, daß er die Abhängigkeit von Schleiermacher und Schelling los geworden sei. Denn sein Materialismus ist als monistische Weltanschauung doch nur die winterliche, greisenhafte Verkleidung des idealistischen Monismus, in welchem sich seine romantische Bildung zur Zeit der ihr günstigen Sonnenhöhe erging. Wie stark und wie unwillkürlich ihn die Töne aus Schleiermachers „Reden" leiteten, ergiebt sich auch daraus, daß seine Vergleichung der Welt mit der Maschine mit den gezahnten Rädern, in welche die Menschen hineingezogen werden, nur der Nachklang von Bildern ist, welche auch Schleiermacher gebraucht. „Die Existenz eines Jeden, sagt derselbe, hat einen doppelten Sinn in Beziehung auf das Ganze. Hemme ich in Gedanken den Lauf jenes rastlosen Getriebes, wodurch alles Menschliche in einander verschlungen und von einander abhängig gemacht wird, so ist jedes Individuum ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit." „Beobachte ich hingegen die ewigen Räder der Menschheit in ihrem Gange, so muß dieses unübersehliche Ineinandergreifen mich mächtig beruhigen über die Klage, daß Vernunft und Seele, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Verstand und blinde Kraft in so getrennten Massen erscheinen" (S. 90. 91). Die Verwendung dieser Anschauung bei beiden ist freilich danach verschieden, daß Schleiermacher die Selbstständigkeit des menschlichen Lebens gegen die Naturwelt, welche Strauß in Abrede nimmt, als Idealist ausdrücklich vorbehält.

Denn der letzte Grund, warum Strauß die von Schleiermacher entlehnten Gedanken in einem abweichenden Sinne verwendet hat, ist doch der, daß das ethische Princip der persönlichen Eigenthümlichkeit aus dem Gesichtskreis des Nachfolgers ausgefallen, und für seine Weltanschauung unwirksam geworden ist. Ich habe freilich erörtern

1) A. a. O. III. S. 195—197.

Digitized by Google

müssen (s. o. S. 40), wie dieser Hauptgedanke Schleiermachers schon in seiner Gedankenwelt sich mit der pantheistischen Deutung des Universum nicht verträgt, wie namentlich seine Entscheidung über die Unsterblichkeit anders ausfallen mußte, wenn er den Werth der erworbenen geistigen Eigenthümlichkeit im Auge behielt, wie endlich dieser Gedanke, da er ein Erzeugniß der christlichen Bildung ist, mit dem Pantheismus sich deshalb nicht verträgt, weil dessen Weltanschauung in Analogie mit der Stufe des Heidenthums steht. Denn die Schätzung des einzelnen Menschen als einer Größe, welche ihre individuelle Willenskraft durch die Uebung des besondern Berufes dem Ganzen der sittlichen Menschheit eingegliedert und durch das so bedingte Handeln einen eigenthümlichen Charakter gewonnen hat, entspricht nur der christlichen Weltanschauung und religiösen Selbstbeurtheilung. Denn dieses Princip des praktischen Lebens entspringt aus der Grundanschauung, daß der Gottes- und Menschensohn, welcher durch die treue Ausführung seines Berufes die Menschen zu der übernatürlichen sittlichen Gemeinschaft des Gottesreiches erhebt, in diesem Ziele der Menschheit auch den von Gott aus beabsichtigten Zweck der Welt und darin den offenbaren Selbstzweck Gottes zur Ausführung bringt. Wer innerhalb dieser allgemeinen Bestimmung der sittlichen Menschheit die persönliche Eigenthümlichkeit erwirbt, welche Schleiermacher meint, hat den Werth eines Ganzen im Ganzen, welcher nicht aufgegeben werden darf gegen die Folgerung, welche der Pantheismus ergiebt, nämlich, daß der Einzelne im Ganzen unterzugehen hat, und bereit sein soll, diesen Verlust seiner selbst zu vollziehen.

Es ist dafür gesorgt, daß Keiner, der die theoretische Wahrheit dieses Satzes sei es idealistisch, sei es materialistisch anerkennt, sich die entsprechende Lebensaufgabe ernstlich vornimmt. Allein wenn Schleiermacher an der Verbreitung pantheistischer Grundsätze mitschuldig ist, weil er sich nicht darüber klar gemacht hat, wie wenig seine allgemeine Weltanschauung und jener besondere ethische Grundsatz zu einander passen, so ist eben die Verwerthung des letztern in der Theorie noch rückständig. Die theoretische und die praktische Aufgabe, welche er in dieser Beziehung gestellt hat, ist weder von seinen pantheistischen, noch von seinen pietistisch-rechtgläubigen Epigonen auch nur ins Auge gefaßt, geschweige ergänzt worden durch diejenige Erkenntniß des ursprünglichen ethischen Gedankenkreises des Christenthums, von welchem jene Aufgabe nur ein Zweig ist. Die Erfahrung frei-

Digitized by Google

lich konnte die Menschen der jetzigen Generation darauf aufmerksam machen, daß die Geschichte, oder das menschliche Gemeinwesen in allen seinen Abstufungen nur vorwärts gebracht wird durch die aufopferungsvolle Lebensarbeit hervorragender eigenthümlicher Persönlichkeiten, und nicht durch allgemeine Ideen d. h. theoretische Erkenntniß oder ästhetische Anempfindung von Wahrheiten, welche die Massen zur Uebereinstimmung brächte und wie ein Sturmwind in Einer Richtung fortbewegte. Massenbewegungen der Art haben wir im letzten Menschenalter auf dem politischen und jetzt auf dem kirchenpolitischen und dem socialen Gebiete genügend beobachten können. Sie sind nur zerstörend, weil sie nicht den Bedingungen der sittlichen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit folgen, und weil sie der sittlichen Anforderung der eigenthümlichen Ausbildung des Einzelnen zuwiderlaufen. Sie sind sogar dämonisch, teuflisch, weil sie die Einsicht in die sittlichen Regeln des menschlichen Handelns lähmen und den Sinn für dieselben verwirren. Auch die Massenagitation, welche im Namen der katholischen oder der evangelischen Kirche betrieben wird, mit viel oder mit wenig praktischem Erfolg, fällt unter jenes Urtheil; denn auch wenn der Zweck als der möglichst beste erwiesen wäre, so würde er das schlechte Mittel nicht rechtfertigen.

13.

Die zwei Linien der Succession Schleiermachers, welche ich bisher verfolgt habe, führen weit von den directen Absichten ihres Urhebers ab; sie sind verlorenen Söhnen vergleichbar, welche sich nicht nach dem Vaterhause zurücksehnen. Außerdem aber giebt es eine Gruppe von Männern, welche ihre Abstammung von Schleiermacher werth halten. Nur haben dieselben einen engen örtlichen Spielraum und entziehen sich in der Hauptsache der kirchengeschichtlichen Beleuchtung. Der erstere Umstand würde an und für sich die Möglichkeit der Beurtheilung dieser Männer nicht ausschließen. Allein dieselbe, so wie sie im Dienste der kirchengeschichtlichen Kunde ausgeübt werden dürfte, ist deshalb unausführbar, weil diejenigen, welche das geistige Erbe Schleiermachers am directesten vertreten haben mögen, als solche nicht in die Oeffentlichkeit getreten sind, ohne welche ein wissenschaftliches Urtheil nicht erlaubt ist. Die Wenigen, welchen es gelungen sein wird, ihre Religion, ihre persönliche sittliche

Digitized by Google

Ausbildung und ihre freie wissenschaftliche Gesinnung in ein solches Gleichgewicht zu setzen, wie es Schleiermacher persönlich darstellt, haben als solche doch nur die halb öffentliche halb private Wirksamkeit als Seelsorger geübt. Und wenn sie auch gewissermaßen als eine Schule zusammen gehörten, so haben sie sich wenigstens nicht als theologische oder ethische Schule in der Literatur so bemerklich gemacht, daß sie unter einen kirchengeschichtlichen Gesichtspunkt fielen. Nur in Einer besondern Rücksicht haben sie die Anregung Schleiermachers fortgepflanzt, nämlich auf dem Boden der Kirchenpolitik. Auf dieses Gebiet, d. h. auf die Erörterung der Aufgaben der Kirchenverfassung, welche aus der Lockerung der Gemeinschaft zwischen Kirche und Staat zu folgern sei, engt sich das Interesse und die Thätigkeit dieser declarirten Anhänger von Schleiermacher ein. Von dem ganzen reichen Programm der Reden haben sie nur den nebensächlichen Punkt von dem Schaden, den der Staat der von ihm geleiteten Kirche beibringt, in Wirksamkeit gesetzt. Und es bedurfte auch erst des Anlasses der parteiischen Kirchenleitung unter Friedrich Wilhelm IV., um dem Wunsche nach einer vom Staate möglichst unabhängigen Verfassung der Kirche bei diesen Nachfolgern Schleiermachers Nachdruck zu verleihen.

Ich habe (oben S. 52) darauf aufmerksam gemacht, daß Schleiermacher den Schaden, welchen er an der evangelischen Kirche wahrnimmt, aus der Leitung derselben durch den Staat nicht so ableitet, als ob dieses der letzte Grund sei; sondern er findet den Fehler darin, daß durch die Verbindung der Kirche mit dem Staate die bestimmungswidrige Verflachung der Religion fixirt worden sei. Es spricht sich hierin gewiß keine absichtliche Unterschätzung des sittlichen Werthes des Staates aus; vor diesem Verdachte ist Schleiermacher durch bekannte Thatsachen seines Lebens geschützt. Aber wie auf diesem Punkte sich eine Unvollständigkeit der geschichtlichen Orientirung bemerkbar macht, so ist das Selbstgefühl, mit dem Schleiermacher die Freiheit der Kirche gegen den Staat ausspricht, mehr durch ideale oder durch fremdartige geschichtliche Maaßstäbe geregelt, als durch die Bedingungen, unter denen nun einmal das protestantische Kirchenwesen in Deutschland überhaupt zu Stande gekommen ist. Indem er also gewisse Uebelstände bekämpft, welche aus der momentanen Lage der Verbindung zwischen Staat und Kirche sich ergaben, so hat er auch in den Anmerkungen aus dem Jahre 1821 keine präcise Bestimmung des geschichtlich unumgänglichen und rechtlich

Digitized by Google

gültigen Verhältnisses zwischen beiden Größen erreicht. Durch diese Umstände wird eine Unklarheit herbeigeführt, die ich als solche durch folgende Bemerkungen feststellen möchte.

Worin besteht denn diejenige Verflachung der christlichen Religion in der Kirche, von welcher Schleiermacher behauptet, daß sie unmöglich lange gewährt haben würde, wenn nicht der Staat mit seiner Privilegirung der Kirche die geistlosen Zustände in ihr aufrecht erhalten hätte (S. 196)? Indem er selbst die Absicht verfolgte, die Religion gegen das theoretische Erkennen und das sittliche Handeln abzugrenzen, so durfte Schleiermacher die geschichtliche Erkenntniß gewinnen, daß die Verschiebung der christlichen Religion schon in jener Epoche der katholisch werdenden Kirche eingetreten ist, als man im Kampf gegen Judenchristenthum und Gnosticismus die Formeln gewann, daß das Christenthum das neue sittliche Gesetz und daß es die wahre Wissenschaft (Gnosis) sei. Das war der Erwerb im zweiten Jahrhundert, welcher zwei Jahrhunderte lang unbeschützt vom Staate geblieben ist, aber in dieser Frist nichts weniger erfuhr, als eine Gegenwirkung im Namen der eigentlichen Religion. Diese Verschiebung hat auch die byzantinische Epoche und die griechische Kirchenbildung überdauert, und hat alle ihre möglichen Folgerungen erst im abendländischen Katholicismus entwickelt, welcher ja doch von der Leitung durch den Staat frei geblieben ist! Also auf dieses große Gebiet der christlichen Kirche, welches durch die in ihm herrschende doppelte Mißdeutung des Christenthums als Wissenschaft und als Gesetz des Handelns gerade die allgemeine Absicht der „Reden" rechtfertigt, findet der gegen den Staat gerichtete Vorwurf Schleiermachers gar nicht Anwendung. Es bleiben also die Erscheinungen seit dem Zeitalter der Reformation zu berücksichtigen. Nun aber haben die Staatsgewalten in Deutschland, Schweden, England die durch die Umstände aufgenöthigte besondere Kirchenbildung aus der Reformation erst möglich gemacht, so daß ohne deren Hülfe dieselbe theils gar nicht zu Stande gekommen, theils nicht im Stande erhalten worden wäre. Freilich haben zugleich die reformatorischen Grundgedanken in den Lehrgesetzen der neu gebildeten protestantischen Kirchen mannigfache Verkümmerung, Verhüllung oder Verflachung erfahren. Diese Veränderungen aber sind von den leitenden Theologen herbeigeführt worden; und wenn sie von den Staatsgewalten im Kirchenwesen fixirt worden sind, wie in Deutschland durch die Concordienformel, so fällt die Schuld gegen die Kirche dabei nicht

Digitized by Google

sowohl auf die deutschen Landesherren als auf die streitsüchtigen Theologen. Man soll nur unternehmen, die theologischen Gegner an Rechtgläubigkeit absolut zu übertreffen, indem man zugleich davon überzeugt ist, daß dieses Streitgebiet dem Einflusse der Staatsgewalt durchaus entzogen sei, so steht die Nothwendigkeit der Einmischung der letztern unmittelbar vor der Thür! Wenn dann der Staat diese oder jene Concordienformel durchsetzt, um den die Kirche auflösenden Streit zu bannen, und wenn er dann das Kirchenwesen Jahrhunderte lang bei solcher Ordnung festhält, so ist das zwar ein Symptom verfahrener Zustände in der Kirche; aber der letzte Grund liegt doch an der intellectuellen und moralischen Verkehrtheit derjenigen Hirten der Gemeinde, welche über den streitigen Lehrpunkten das Maaß von wirklicher Uebereinstimmung mit den Gegnern nicht kennen und nicht erkennen wollen.

Die Gegenprobe kann man leicht an denjenigen Erscheinungen protestantischer Kirchenbildung machen, welche sich gegen die Staatsgewalt durchgesetzt haben. In diesem Kreise ist die doctrinäre Verhärtung der Lehre der Reformation nicht geringer, vielleicht noch schärfer ausgeprägt worden, als im andern Lager. Kein Glaubensbekenntniß reicht in dieser Hinsicht an die Confessio Westmonasteriensis (1648), das Document der siegreichen Presbyterianer in England, heran. Uebrigens aber wurden die französischen Hugenotten, welche gegen die Staatsgewalt ihr Kirchenwesen durchsetzten, zu einem Staate im Staate; die Indepententen, welche die Erbschaft der Presbyterianer antraten, kamen auf den Weg der Theokratie, in die nächste Nähe des wiedertäuferischen Wesens, bis ihr Genosse Cromwell ihnen die staatliche Schranke setzte; die Niederländer brachten ihr Kirchenwesen in die Klemme zwischen der staatischen und der statthalterlichen Gewalt; auch die Schotten haben ihre Kirchenbildung zunächst nicht der Abhängigkeit vom Staate entziehen wollen, obgleich sie sich die Fähigkeit zu selbstständigen Unternehmungen der Art erhalten haben. Allein die Schotten so wie die Indepententen Englands und die Puritaner Nordamerikas haben ihre Unabhängigkeit gegen den Staat nur darum gewinnen können, weil sie einen starken Trieb rechtlicher und staatlicher Gestaltung in ihre Ansicht von der Kirche aufgenommen, also ein Element des Rechtes in die engste Verbindung mit ihrer Religion gesetzt haben. Gerade dieser Factor hält sowohl die Strenge des Lehrbegriffs aufrecht, als er dem bürgerlichen Leben durch die gesetz-

Digitized by Google

liche Ausprägung der kirchlichen Sitte Schranken setzt. So sind die Erscheinungen des Protestantismus beschaffen, welcher seine Unabhängigkeit vom Staate gewahrt hat; und in diesen allein kann das Muster erkannt werden, nach welchem Schleiermacher die Trennung der Kirche vom Staate für die normale Lage jener achtet. Schwerlich aber würde Schleiermacher in dieser puritanischen Verquickung der Religion mit steifer Theologie und mit strengem Ceremonialgesetz bei näherer Ueberlegung sein Ideal der Religion wiedererkennen. Dann aber durfte er im Namen der Kirche weniger spröde gegen den Staat auftreten, mit welchem der deutsche Protestantismus deshalb verwachsen ist, weil dieser von jenem gerettet und zur gemeinschaftlichen Existenz gebracht worden war.

Und welches sind nun die Beschwerden, welche Schleiermacher gegen die Verbindung der Kirche und des Staates erhebt? Daß der Staat die Kirche mit drei Aufträgen in seinen Angelegenheiten belehnt habe, und deswegen dieselbe als seine Institution behandele. Der Staat habe der Kirche die Sorge und Aufsicht über die Erziehung, den Unterricht in den sittlichen Pflichten und die Garantie des staatlichen Eides anvertraut, und maße sich deshalb die Entscheidung darüber an, wer tüchtig sei als Priester der Religion aufzutreten. Daraus hätten sich dann die weiteren Folgen ergeben, daß die Taufe, die Confirmation und die kirchliche Trauung unmittelbar als Bedingungen für das Eintreten bürgerlicher Rechtsverhältnisse behandelt werden (S. 200). Weiterhin (im J. 1821) drückt er sein Befremden darüber aus, daß die katholische Kirche, welcher der Staat doch nur geringeres Vertrauen in den Angelegenheiten der Volksbildung schenken dürfe, mit einem so hohen Grade von Unabhängigkeit ausgestattet werde, daß hingegen die evangelische Kirche um so genauer bevormundet werde (S. 234). In dem ursprünglichen Text der Reden schließt er jene Betrachtung mit dem catonischen Spruch: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat“ (S. 206). In der spätern Anmerkung aber sucht er durch die Betonung des Wortes „*solchen*“ den Schein wegzuräumen, als wenn er ein durchaus gleichgültiges Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Aussicht nähme. Mit Berufung auf Nordamerika behauptet er als das *Mindeste* in der unumgänglichen Verbindung zwischen Kirche und Staat, daß der Staat das Recht der gemeinsamen Freiheit und Sicherheit auch gegen die Kirchen wahrnehme. Aber jede hierüber hinausgehende Verbindung zwischen beiden, welche

Digitized by Google

geschichtlich zu Stande gekommen wäre, sollte ihrer Natur nach immer als ein vorübergehendes Privatabkommen angesehen werden (S. 242). Dieses also ist die Formel, nach der Schleiermacher endgültig die rechtliche Ordnung der deutschen evangelischen Kirchen beurtheilt wissen will. Sie ist jedoch eine sehr unpraktische Formel, wenn man sie vergleicht mit dem Gewicht, welches die thatsächlich und rechtlich bestehenden Verhältnisse deutscher Landeskirchen in der Geschichte gewonnen haben. Denn kein Rechtszustand erträgt es, daß er von dem Vorbehalte blos provisorischer Geltung in der Beurtheilung der Betheiligten begleitet wird. Wo so etwas eintritt, wird vielmehr die Revolution als schleichende Krankheit den bestehenden Zuständen aufgedrängt.

Und nichts hat namentlich der evangelischen Kirche Preußens mehr Nachtheil gebracht, als daß gerade diese Formel seit einem Menschenalter ihre Lage beherrscht hat. Der König, welcher die Meinung hegte, daß die rechtliche Ordnung der evangelischen Kirche bei ihm nicht in den rechten Händen sei, welcher aber nur ein solches Phantasiebild von den rechten Händen hatte, dem seit 15 Jahrhunderten nichts Wirkliches mehr entsprach, zeigte sich dadurch als ungeeignet, für die Rechtsordnung der evangelischen Kirche auch nur provisorisch zu sorgen. Denn die schlimme Folge seines Grundsatzes und seines entsprechenden Verhaltens war nun die, daß er alle möglichen Privatbestrebungen ebenso provisorischer Art ermuthigt hat, welche seit einem Menschenalter dahin wirken, alles Vertrauen auf eine rechtliche Ordnung der Kirche zu zerstören. In erster Linie sind die verschiedenen Pastoralconferenzen der vorgeblich rechtgläubigen Pastoren, welche mit ihren unablässigen Resolutionen sich breit machen, die lebendigen Exempel jenes Grundsatzes von Schleiermacher, daß das zu Recht bestehende staatliche Kirchenregiment seiner Natur nach nur als ein vorübergehendes Privatabkommen angesehen werden dürfe; sie sind aber deshalb die permanente Revolution in der Kirche. Und der Protestantenverein, der den Genossen jener Vereine zu solchem Aergerniß gereicht, ist nur der Schatten, welchen jene Körper naturgemäß werfen. Das sind die Erscheinungen, welche Schleiermacher weit entfernt war zu beabsichtigen, welche aber als Erzeugnisse einer unpraktischen romantischen Verstimmung gegen die geschichtlich bestehende Combination zwischen Staat und Kirche, durchaus dem Programm entsprechen, welches er in der gleichen Verstimmung gegen die rationalistisch-büreaukratische Verwaltung der evangelischen Kirche aufgestellt hat. Man muß jedoch sich aller Urtheile in Hinsicht der Kirchenverfassung entschlagen,

Digitized by Google

wenn man nicht die geschichtliche Erkenntniß gewonnen hat, daß auf diesem Gebiete in allen Fällen nur Erscheinungen von relativem Werthe und relativem Unwerthe für die christliche Religion ins Leben treten. Der romantische Idealismus hingegen, welcher sich über das geschichtliche Studium dieser Verhältnisse hinwegsetzt oder gar, wie es bei Schleiermacher der Fall ist, sich seine Ansprüche für die evangelische Kirche nach dem Vorbilde der katholischen Kirche oder der amerikanischen Zustände entwirft, ist durchaus vom Uebel. Schleiermacher hat im J. 1821 das Bedürfniß gefühlt, dem Eindrucke entgegen zu wirken, als ob er in dem vorliegenden Problem das Kind mit dem Bade ausschütten wolle; er hat aber auch damals nicht die praktische Umsicht bewährt, das dauernde Interesse des deutschen Protestantismus an dem landesherrlichen Kirchenregiment sicher zu stellen bei der Rüge der Mißbräuche, welche an der rationalistisch-büreaukratischen Ausübung desselben hafteten. Denn an sich ist wirklich nichts dagegen einzuwenden, daß der Staat, welcher die rechtliche Form des gesammten, also auch sittlichen Volkslebens ist, von der Kirche die Erziehung des Volkes, insbesondere den moralischen Unterricht desselben erwartet, und daß er die Heiligkeit des Eides unter ihre Obhut stellt. Eine christliche Kirche, welche wirklich im richtigen Verhältniß zu dem Volksleben steht, darf sich gegen diese Aufträge nicht sträuben, weil die christliche Religion die eminent sittliche Aufgabe des Reiches Gottes in sich schließt. Daß aber der Staat am Anfange dieses Jahrhunderts hievon den Anlaß zu einer engherzigen und peinlichen Bevormundung der Kirche genommen hat, ist zwar wahr, ist jedoch auch nur deshalb möglich geworden, weil die öffentliche Meinung in der Kirche, vertreten durch die rationalistischen Prediger, einer solchen Kirchenverwaltung entgegen kam. Schleiermacher durfte darauf hinwirken, die richtige Unterscheidung der Religion und der Moralität unter dem Klerus zu verbreiten, und durfte dann erwarten, daß die büreaukratische Form der Kirchenverwaltung in Abgang käme; wie es denn auch nachher geworden ist. Aber wegen jener in Zeitverhältnissen begründeten Uebelstände das bestehende Verhältniß zwischen Kirche und Staat brechen zu wollen, ist nicht berechtigt. Im Laufe der Zeit sind auch die Anforderungen Schleiermachers in der Hinsicht befriedigt worden, daß der Kirche die Beurkundung des Personenstandes und die rechtskräftige Eheschließung abgenommen worden sind,

Digitized by Google

ohne daß darum das landesherrliche Kirchenregiment aus der Kirche wegzufallen braucht.

Aber versetzen wir uns um ein Menschenalter in die Zeit zurück, als die Folgerungen der romantischen Auffassung von Religion und Kirche, deren Programm nun einmal in den „Reden" vorliegt, durch die Gunst der äußeren Umstände eine so große Verbreitung erlangten! Der Pietismus ist im Uebergang zu der Rechtgläubigkeit begriffen, deren Kern die beabsichtigte Herrschaft eines gläubigen Klerus über die Gemeinden ist; diese Richtung wird begünstigt von dem Inhaber des Regiments über die größte deutsche Landeskirche, der selbst nur an die hierarchische Form der Kirchenleitung glaubt; die kirchlichen Verwaltungsbehörden werden besetzt mit Männern, welche der Partei in irgend einem Maaße verbunden sind, welche ihrem öffentlichen revolutionären Auftreten entweder zustimmen, oder vor ihm sich beugen; hinzukommt eine Bestimmung der Staatsverfassung, welche notorisch in dem Sinne geschmiedet ist, der römischen Kirche die freiste Bewegung zu verschaffen, aber auf die Lage der evangelischen Kirche durchaus nicht paßt, welche jedoch auch für diese vom Könige acceptirt wird, weil sie seinem Ideal evangelischer Kirchenverfassung Raum zu geben verspricht; diese Verfassungsbestimmung bleibt zunächst für die evangelische Kirche im directen Sinne unwirksam, dient jedoch dazu, die Lage zu verwirren, indem sie doch auf ihre Ausführung rechnen läßt; anstatt dessen aber tritt zunächst eine Zwangsherrschaft der begünstigten Partei in immer vorschreitenden Dimensionen ein, und zwar accompagnirt von den unruhigen und hastig vorgreifenden Massenbeschlüssen kirchlicher Beamten; dabei verräth sich immer deutlicher ein Rückgang der Geistlichen an intellectueller Bildung, welcher dem Fortschritt ihrer Ansprüche auf Herrschaft die Wage hält. Dieses sind die thatsächlichen Wirkungen der romantischen Reformation der evangelischen Kirche, welche allmählich in fast allen deutschen Landeskirchen durchgedrungen sind; und zwar sind diese Wirkungen nicht aus einem Abfall von den Grundsätzen jener Reform, sondern in directer Folgerichtigkeit aus derselben hervorgegangen. Wir leben jetzt in dem vollen Genusse dieser Früchte, und es hat nicht den Anschein, als ob dieselben so bald werden erschöpft werden. Von dem Unsegen der romantischen Politik sind wir durch große Thaten befreit worden; das romantische Kirchenthum findet es noch ganz bequem, in den ihm eingeräumten Positionen fortzuexistiren.

Digitized by Google

In derjenigen Epoche nun, in welcher dasselbe sich überall einrichtete, war es die Gruppe der declarirten Schleiermacherianer, welche gemäß dem praktischen Vorbilde ihres Lehrers das Project der reinen Synodalverfassung als Heilmittel für die Kirche in Geltung zu bringen unternahmen. Diese Verfassungsform liegt auch durchaus in der Consequenz der von Schleiermacher in den „Reden" befürworteten Trennung zwischen Kirche und Staat, nachdem er selbst bis zum Jahre 1821 sich davon überzeugt hatte, daß die Kirche nicht in die Privatvereine der religiösen Virtuosen zersetzt werden dürfe (S. 242). Ich will nun hier nicht auf die Debatten eingehen, welche von dieser Seite her Jahre lang darüber geführt wurden, welche Folgerungen für die synodale Einrichtung der Kirche aus dem Artikel 15. der preußischen Verfassung zu ziehen seien. Ich will nur einige Betrachtungen darüber anstellen, welchen Werth diese und ähnliche Verfassungsprojecte im Vergleich mit unläugbaren Thatsachen haben. In dem evangelischen Deutschland haben gesetzgebende und verwaltende Synoden in den Ländern der Jülich-Cleve'schen Erbschaft bestanden, welche dem katholischen Landesherrn gegenüber selbstständig blieben, dem evangelischen Landesherrn aber mannigfache Einflüsse auf die inneren Verhältnisse der Kirche einräumten, die später auf das Episkopalrecht zurückgeführt wurden[1]). Als nun jene Institution in den erweiterten Gebieten von Westphalen und der Rheinprovinz im Jahre 1835 erneuert wurde, sollte die von der Staatsgewalt ausgeübte Regierung der Kirche unverändert bleiben; da die gesetzgeberischen Anträge der Provinzialsynoden ihre Wirkung nur durch die Sanction der staatlichen Kirchenbehörde empfangen sollten. Unter dem Einflusse der von Schleiermacher ausgehenden Antriebe regte sich auf diesen Versammlungen schon vor 1848, um so mehr aber nach dem Erlaß der preußischen Verfassung das Bestreben nach Erweiterung der Competenz bis dahin, daß die Consistorien nicht blos als landesherrliche Behörden, sondern auch als die Vertrauenspersonen der Synoden erscheinen sollten. Wenn nun dennoch in den deutschen Landeskirchen auch die Theorie nicht durchaus auf die Souverainetät der Synoden hinausgeführt wurde, so brachte man um so entschiedener den politisch-constitutionellen Grundsatz von der Theilung der Staatsgewalten in den Gang, um die

1) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland S. 220.

Digitized by Google

Synoden und die landesherrliche Kirchengewalt als qualitativ entgegengesetzte und formell coordinirte Organe der kirchlichen Regierung erscheinen zu lassen. Jedenfalls versprach man sich von solchen Institutionen eine eminente Belebung des Interesses an der Kirche, ferner eine ihrem Wesen entsprechende freie Bewegung und eine größere Sicherheit der Ausscheidung von verkehrten Richtungen.

Für die Durchführung der Theorie von der Souverainetät der Synoden fehlen nun in Deutschland alle Bedingungen. Die Evangelischen in Deutschland haben nicht die Geschichte der Schotten gehabt; also können sie nicht deren Leistungen in der Verfassung der Kirche improvisiren. Die Analogie der constitutionellen Staatsform aber ist für die Kirche nicht richtig, da die Gemeinschaft der Religion als solche nicht die Kraft zur Erzeugung von specifischen Rechtsordnungen und Organen des Rechtes ist. Gerade im Unterschiede von dem puritanischen Wesen besteht die Eigenthümlichkeit des von Luther abstammenden evangelischen Christenthums darin, daß es mit einer besondern Sprödigkeit gegen rechtliche Ausprägung behaftet ist. Wir erleben gerade darin, in dieser religiösen Freiheit des Christenmenschen dasjenige, was das tiefste Unterscheidungszeichen des Lutherthums vom Calvinismus ist. Deswegen allein ist es möglich gewesen, daß das Lutherthum von Anfang an den Dienst der staatlichen Gewalten, als der specifischen Vertreter der allgemeinen Rechtsordnung für die rechtliche Ordnung der Kirche angerufen und angenommen hat. Umgekehrt ist im Staat eine constitutionelle Mitwirkung der Volksvertretung mit der regierenden Gewalt deshalb angezeigt, weil in jeder socialen und wirthschaftlichen Gruppe des Volkslebens der Trieb und die Kraft zur Erzeugung von Rechten eingeschlossen ist. Ist also deshalb die Analogie des Staates nicht maaßgebend für constitutionelle Functionen der kirchlichen Gemeindevertretung im Sinne einer Theilung der Kirchengewalt zwischen ihr und den staatlichen Kirchenbehörden, so werden die Hoffnungen auf eine wesentliche oder ideale Besserung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland durch Synoden sehr erheblich einzuschränken sein.

Rothe hat, ehe er selbst sich in die Kirchenpolitik begab, ausgesprochen, die Synoden würden deshalb für das allgemeine Interesse an der Kirche nicht in's Gewicht fallen, weil sie Nichts zu thun finden würden. Diese Bemerkung wird dadurch wahr gemacht, daß wo man ihre Einrichtung getroffen hat, eine Frist von drei bis sechs Jahren für ihre Versammlung festgesetzt hat. Unter dieser

Digitized by Google

Bedingung werden sie keine Aufmerksamkeit an sich fesseln. So weit sie nun aber zur Mitwirkung an kirchlicher Gesetzgebung berufen sind, erweist sich der durch jene Fristen bedingte Mangel an Uebung als ein fundamentales Hinderniß für die Zweckmäßigkeit ihres Wirkens. Die Vertreter der hierarchischen Rechtgläubigkeit, welche sich lange gegen das Project der Synoden gesträubt haben, welche aber jetzt sie sich gefallen lassen, weil sie ihre Macht dadurch erhöht finden, sollen wohl bedenken, daß sie sich in ein ganz fremdartiges Gebiet einlassen. Je richtiger und aufrichtiger ihr Lutherthum beschaffen ist, um so weniger sind sie zur Pflege zusammenhängender Rechtsanschauungen angelegt, und je mehr sie regelmäßig sich auf ihren engen localen Gesichtskreis beschränken, um so weniger nahe liegt ihnen die rechtliche Gerechtigkeit, welche nur in einem weiten Gesichtskreise und durch stetige Uebung erworben wird. Man sträubt sich so eifrig gegen die kirchliche Union zwischen Lutherthum und Calvinismus; dafür wird man die Verfälschung des eigenen Lutherthums durch puritanische Charakterzüge erleben, also Jeder die fatalste Union in seiner Person vollziehen. Schon jetzt zeigt es sich, daß die Pastoren, welche durch die Agitation ihrer Conferenzen in eine ihren Beruf störende und demselben nur schädliche Allotrioepiskopie hineingetaumelt sind, auf Synoden nicht satt werden können an Gesetzmacherei nicht blos für die Gemeinden, sondern auch für ihren eigenen Stand, und daß sie diese Bahn begierig einschlagen, auch wenn gar kein Anlaß dazu vorliegt. Das schlagendste Beispiel aber für die Aussicht auf die persönlichste Union zwischen Lutherthum und Puritanismus bieten die Vilmarianer dar, die von Rechts wegen reformirt, ihrem Vorgeben nach Lutheraner sind, dabei aber den puritanischen Begriff von der Kirche als ihren Hauptbesitz kund geben.

Ein specifischer Uebelstand der Synoden liegt ferner darin, daß auf ihnen die Landbevölkerung ein Uebergewicht der Vertretung über die städtische findet. Nun liegt ein weiter Abstand zwischen der ceremonial-gesetzlichen Haltung der Landgemeinden in kirchlichen Dingen und der vorherrschenden Gleichgültigkeit der Städter gegen die kirchlichen Institutionen. Aber man müßte blind sein, wenn man diese Erscheinung auf den reinen Gegensatz von christlichem und von widerchristlichem Wesen beurtheilen würde. Unter den Bewohnern des platten Landes darf man auf nichts weniger rechnen, als auf eine volle und eigenthümliche Wirkung der sittlichen Idee des Christen-

Digitized by Google

thums und auf die Bildung der religiösen und sittlichen Eigenthümlichkeit, welche zur Aufgabe für jeden Christen gestellt ist. Unter der städtischen Bevölkerung aber wirken eine Menge christlicher Lebensmotive in Solchen, denen die Kirche durch vorherrschende Mitschuld ihrer amtlichen Vertreter verleidet ist. Die ästhetische Stimmung der christlichen Predigt und der pietistisch rechtgläubige Inhalt derselben üben nun einmal nicht mehr die Wirkung wie vor 50 Jahren. Die Zeitgenossen verlangen, in die vollständige Anschauung des Christenthums eingeführt zu werden, welche von der herkömmlichen dogmatischen Bildung der Prediger nicht beherrscht wird, und sie erwarten nicht ästhetische, sondern ethische Erhebung, welche nur durch die vollständige Darlegung des Inhaltes des Christenthums hervorgerufen werden kann. So lange es nicht erreicht wird, daß eine nach Inhalt und Form erneute Predigt die unkirchliche Stimmung in den Städten überwindet, wird deren Vertretung in den Synoden überwiegend durch die politischen Parteien gemacht werden. Wie kann man nun erwarten, daß Synoden von so disparater Zusammensetzung, deren Bestandtheile sich nicht in einander einleben, den verschiedenartigen Uebelständen abhelfen werden, an denen die religiöse Bildung in Stadt und Land leidet? Synoden, in denen der Bildungsstand der Bauern eine überwiegende Vertretung findet?

So sind die wirklichen Bedingungen für die Synoden beschaffen, und demgemäß ist nicht zu erwarten, daß deren Einrichtung, sei es im Sinne der Souverainetät, sei es in der beschränkten Mitwirkung zur kirchlichen Gesetzgebung, eine heilsame Veränderung der gesammten Lage der Kirche nach sich ziehen werde. Wie einmal die Geschichte unserer Kirche unter den mannigfachen Nachwirkungen romantischer Ansprüche gestaltet worden ist, müssen die Versuche von Synodalverfassung fortgesetzt werden, bis für dieses Element der Vertretung der Kirche die passenden Aufgaben sich ergeben. In der Mitwirkung an der Regierung der Kirche aber werden die Synoden wahrscheinlich mehr hinderlich als förderlich sein, wenigstens so lange, als unter den Geistlichen der hierarchische Zug und die Meinung genährt wird, wir seien auf dem Wege von der Staatskirche zur Freikirche begriffen. Es kommt nur darauf an, daß die Vertreter des staatlichen Kirchenregiments den Dienst richtig verstehen, welchen der Staat in Deutschland der evangelischen Kirche leistet, indem er ihre rechtliche Gestaltung besorgt, damit die Gemeinschaft in der Religion nicht mit der Production von Rechtsverhältnissen belastet werde,

Digitized by Google

welche dem Austausch der Religion überhaupt und durch die amtlichen Organe der Kirche fremdartig ist. Das ist nämlich der Unterschied zwischen Lutherthum und Calvinismus, welcher keine Union zwischen denselben zuläßt, daß dort die gemeinsame Darstellung des freimachenden Heilsglaubens auf das Genauste unterschieden wird von den Bedingungen der rechtlichen Gemeinschaft, welche den Zwang nach sich zieht, daß hingegen im Calvinismus, namentlich dem Puritanismus, gewisse ceremoniale Sitten in die Gemeinschaft an der Religion mit eingeschlossen werden, und diese sich zugleich in der Hervorbringung von Rechtsverhältnissen bewährt. Ich brauche nicht zu bemerken, daß jede dieser Formen des Protestantismus an ihrem Ort berechtigt ist, und daß jede ihre Schwächen und ihre Vorzüge besitzt. Das Lutherthum jedoch hat sich den Satz Luthers gegenwärtig zu halten, daß in Mitten der kirchlichen Satzungen die Glaubensgerechtigkeit stets in Gefahr ist; deshalb ist dasselbe auch im Stande, sich den Dienst der Rechtsordnung vom Staate leisten zu lassen, und die eintretenden Uebelstände dieser Verbindung mit Geduld zu überwinden. Wenn man es über sich gewinnt, das Lutherthum von den romantischen Launen des letzten halben Jahrhunderts zu reinigen, so wird man auch den Segen der staatlichen Kirchenregierung wieder achten lernen, und die Inhaber der letztern werden durch den Bestand einer wirklichen Gemeinschaft am Evangelium vor der Versuchung bewahrt bleiben, diese auch in ihren sittlichen Einwirkungen auf das Volksleben zu bevormunden. Um in gesunde Verhältnisse zurückzukehren, bedarf es aber die Kirche, daß die Consistorien nicht aus solchen Männern zusammengesetzt seien, welche den romantischen Glauben an hierarchisches Kirchenregiment hegen, und damit die Meinung verbinden, daß dieses die echte Tendenz des Lutherthums bezeichne.

Um aber meine Aufgabe der historischen Orientirung über die Nachwirkung der Romantik auf die deutsche evangelische Kirche nicht weiter zu überschreiten, so kehre ich zu den Schleiermacherianern zurück, welche das Project der Synodalverfassung in einer oder der andern Abstufung als das nothwendige Heilmittel für die Kirche befürwortet haben. Auch sie machen den Irrthum aller politischen Romantiker anschaulich, daß es Rechtsformen von absolutem Werthe für die menschlichen Gemeinschaften gebe. Diese Ansicht ist falsch, weil alles öffentliche Recht im Verhältniß zu den gemeinsamen sittlichen Zwecken eines Volkes relativ ist. Aber unsere ganze Geschichte

Digitized by Google

in diesem Jahrhundert verläuft darin, daß man jenen falschen Grundsatz bald in der reactionären, bald in der revolutionären Anwendung probirt hat. Die letztere findet nicht blos statt, wo sie durch eine überraschende Gewalt in die äußere Erscheinung tritt, sondern schon da, wo man die allgemeine Ueberzeugung auf Aufgaben zu richten sucht, zu deren Lösung alle geschichtlichen Voraussetzungen in dem bestimmten Volke fehlen. In diesem Sinne sind Schleiermachers Aufstellungen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat in den Reden über die Religion revolutionär. Umgekehrt wird man zugestehen müssen, daß der andere Grundsatz von der Herrschaft der religiösen Virtuosen über die Gemeinden den Anstoß zur Reaction in der Kirche gegeben hat; aber wie in jeder Reaction auch immer ein Element der Neuerung eingeschlossen ist, welches über das ursprüngliche Muster übergreift, so bewährt sich diese Erfahrung auch an dem von Schleiermacher formulirten hierarchischen Grundsatze. Deshalb haben diejenigen, welche in denselben hineingewachsen sind, sich an der revolutionären Lockerung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat betheiligen können.

14.

Ich habe einen geschichtlichen Zusammenhang aufgerollt, in welchem die Reden über die Religion als das Programm der Verwickelungen zu erkennen sind, welche den Gang der deutschen evangelischen Kirche im 19. Jahrhundert ausfüllen. Ich bin mir dabei wohl bewußt, den geltenden Ansichten über Schleiermachers geschichtliche Stellung widersprochen zu haben. Denn die kirchlichen Reactionäre hegen die Ansicht, daß sie so gut wie gar nichts mit dem Manne gemein haben, und alles was freisinnig heißen will und in der Opposition gegen jene Partei steht, beruft sich deshalb auf Schleiermacher. Wie darf ich zum Schlusse diese Thatsache beurtheilen? Daß die hierarchische Rechtgläubigkeit sich über ihre Unabhängigkeit gegen den romantischen Theologen und Kirchenmann täuscht, halte ich in Folge meiner Nachweisungen aufrecht. Die Freisinnigen aber stützen sich nicht ohne Grund auf den gesammten Eindruck der Persönlichkeit von Schleiermacher. Denn er hat in allen Epochen seines Lebens den Anlaß gefunden, in Opposition gegen die vorherrschenden Mächte des Kirchenthums zu stehen. So hat er als

Digitized by Google

Jüngling sich gegen die Fortsetzung seiner Angehörigkeit zur Brüdergemeinde entschieden; im angehenden Mannesalter hat er in den „Reden" die Opposition gegen den herrschenden Rationalismus und das büreaukratische Kirchenregiment gemacht; er hat seinen Widerspruch gegen dasselbe auch bei der Wendung festgehalten, welche es durch die spätere Richtung Friedrich Wilhelms III. genommen hat; dazu kam in der letzten Epoche seines Lebens die Abwehr gegen den aufstrebenden Pietismus und die sich erhebende kirchliche Rechtgläubigkeit. Alle diese Beziehungen der Opposition berechtigen diejenigen, welche sie fortgesetzt haben, sich auf das leitende Vorbild von Schleiermacher zu berufen. Denn er hat eben auch in dieser Richtung auf die Nachkommen gewirkt, nämlich durch seine persönliche Haltung, nicht aber durch eine schulmäßige Ueberlieferung wissenschaftlicher Grundsätze. Die Theologen, welche in diesem Verhältnisse zu ihm gestanden haben, haben vielmehr ihre Stellung durchaus in dem Lager der angehenden Rechtgläubigkeit gefunden. Hingegen wäre es nicht schwer, den Beweis zu führen, daß diejenigen, welche ihre Oppositionstheologie unter Schleiermachers Schutz stellen, ihre leitenden Grundsätze und Methoden entweder gar nicht, oder nur in sehr beschränktem Umfange von Jenem empfangen haben.

Es ist nun in der Geschichte der Kirche öfters der Fall vorgekommen, daß aus der Lehre Eines Mannes entgegengesetzte Richtungen der Nachkommen entsprungen sind, welche nur im Streite mit einander gelegen, oder auch als Orthodoxie und Häresie sich von einander geschieden haben. Der Fall liegt auch hier vor, indem Strauß und Kliefoth sich in die Factoren getheilt haben, welche als fremdartige Stoffe in der Theologie von Schleiermacher mit einander verbunden waren. Allein anders verhalten sich die Umstände innerhalb der gegenwärtig gestellten Frage. Die heutige Oppositionstheologie kann sich auf die oben bezeichnete stetige persönliche Haltung Schleiermachers in den verschiedenen Epochen seiner Stellung zur Kirche berufen. Indem nun die pietistische und die hierarchische Richtung ihr Programm an den „Reden" besitzen, so ist auch in dieser Behauptung nicht auf einen absichtlichen schulmäßigen Zusammenhang gerechnet, weder von der einen noch von der andern Seite. Daß die „Reden" das Programm jener kirchlichen Gruppen enthalten, kann also, wie es scheint, auch nur den Sinn haben, daß diese sich an Schleiermachers theologische und persönliche Haltung anlehnen. Wie kann nun aus Einer Quelle Bitteres und Süßes hervorgehen?

Digitized by Google

Wird nicht Schleiermachers Persönlichkeit durch diese Bemerkungen demselben Verdachte der Zweideutigkeit ausgesetzt, den ein Anderer offen auf ihn geschleudert hat? Ich meine jedoch nicht, daß dieses angezeigt ist. Denn sofern Schleiermacher das romantische Programm für die Auffassung der christlichen Religion und Kirche aufgestellt hat, hat er einer allgemeinen Bildungsrichtung Ausdruck verliehen, in welcher der Pietismus nebst seinen Früchten hierarchischen Kirchenthums mit ihm verflochten ist. Die Oppositionstheologie aber stammt weder von seiner Romantik, noch von seiner Schulüberlieferung direct ab, sondern beruft sich nur auf das persönliche Vorbild seines wissenschaftlichen und praktischen Verhaltens, welches er in der Berührung mit den vorherrschenden kirchlichen Erscheinungen seiner Zeit ausgeübt hat. Daß diese seine Haltung bedingt ist theils durch seine romantischen Grundsätze über die Verbindung zwischen Kirche und Staat, theils durch die Unterschätzung desjenigen, was er mit dem Pietismus gemein hatte, und wodurch er in vielen Fällen von persönlicher Anregung Andere dieser Richtung entgegengeführt hat, brauche ich nicht zu wiederholen. Aber die Schärfe seiner Abneigung gegen die büreaukratische Kirchenleitung und gegen die am Pietismus auffallenden Fehler beruht ohne Zweifel in dem Abstande, der zwischen seiner allseitig gebildeten persönlichen Eigenthümlichkeit, also zwischen seiner ethischen Virtuosität und jeder Gestalt von Durchschnittsbildung einer Masse stattfinden mußte. Das Gefühl dieser Vornehmheit, welches die heterogenen Bestandtheile seiner eigenen Gesammtbildung gegen einander auszugleichen vermochte, hat ihm auch verborgen, wie viele Anregung der Pietismus und die beginnende hierarchische Rechtgläubigkeit von ihm selbst empfangen haben, indem er deren excentrische Haltung mit seinem eigenen geistigen Gleichgewichte verglich. Ob er nun in der Oppositionstheologie der Gegenwart den authentischen Widerhall derjenigen Eigenthümlichkeit seines Wesens, welche ihn zur durchgehenden Opposition berechtigte, erkennen würde, vermag ich natürlich nicht zu entscheiden. Wenn ich aber diese Nachwirkung aus dem Eindruck seiner Persönlichkeit richtig verstanden habe, so komme ich unabsichtlich darauf zurück, daß die Nachkommen vor Allem das Vermächtniß Schleiermachers hoch zu halten haben, welches in der Aufstellung des ethischen Grundsatzes der sittlichen Eigenthümlichkeit eingeschlossen ist (s. o. S. 93). Insofern derselbe das Problem der Reden über die Religion beherrscht, und die religionswissenschaftliche Frage nach der Grundanschauung

Digitized by Google

jeder besondern Religion nach sich zieht (s. o. S. 4), muß zugestanden werden, daß die Nachwirkung jener Schrift noch nicht als erschöpft angesehen werden darf. Aber auch an und für sich und in seiner Anwendung auf das christlich-religiöse Leben ist er so bedeutend, und seine Relation zu dem christlich-sittlichen Princip des Reiches Gottes so evident, daß jede Stufe der christlichen Lehrbildung ihn als Richtpunkt nehmen muß. Nach diesem Maaßstabe endlich empfängt jede Massenagitation auf dem Boden der evangelischen Kirche ihre sichere und gerechte Verurtheilung.

Göttingen, 1. November 1874.

Druck von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

Digitized by Google

4

Ueber das Gewissen.

Ein Vortrag

von

Albrecht Ritschl.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1876.

Digitized by Google

Digitized by Google

Diejenigen geistigen Vorgänge, welche unter dem Namen des Gewissens zusammengefaßt werden, pflegt man als solche anzusehen, welche immer und bei allen Menschen in überwiegender Gleichheit stattfinden. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser Annahme stehen mag, so wird sie noch nicht bedroht durch die Thatsache, daß erst griechische und römische Philosophen der stoischen Schule das Wort in der bekannten und uns geläufigen Bedeutung ausgeprägt haben. Denn dieses hat nur den Sinn, daß jene Männer die geistigen Erscheinungen, welche immer und überall vorkommen, einer besondern Aufmerksamkeit unterzogen und ihnen einen besondern Werth abgewonnen haben. Solche Entdeckungen im menschlichen Geistesleben sind nicht im Voraus dadurch ausgeschlossen, daß das Wissen um sich selbst die allgemeine und durchgehende Form aller gesunden Bethätigung des menschlichen Geistes ist. Denn die allgemeine Gegenwart des Selbstbewußtseins bei unserer geistigen Thätigkeit pflegt regelmäßig eine Menge von besonderen Beziehungen derselben nicht zu beleuchten, sondern im Schatten zu lassen. Indem aber besondere Entdeckungen der Art gemacht und von Vielen angeeignet werden, dienen sie zur Bereicherung, Erweiterung und Aufklärung der gemeinsamen Bildung. In diesem Sinne ist gerade auch die Entdeckung des Gewissens durch die stoischen Philosophen von weitgreifendem Einfluß auf die Geschichte der sittlichen Entwickelung der europäischen Völker gewesen. Die genannte Philosophenschule ist nämlich ein bedeutungsvoller Factor des Zeitalters, welches durch das makedonische und das römische Weltreich ausgefüllt wird. Die Völker, welche in diese politische und gesellschaftliche Bewegung eintraten, wurden dadurch von den sittlichen Maßstäben getrennt, in denen sie vorher ihr isolirteres gesellschaftliches Dasein geführt hatten. Die Gesetze und Sitten ihrer städtischen Republiken, welche dem Leben der Römer und Griechen eine enge aber sichere und gleichmäßige Bestimmung verliehen hatten, wurden an den neuen, Völker ver-

Digitized by Google

bindenden Zuständen der Weltreiche wirkungslos. Es erwachte der Trieb nach umfangreicheren sittlichen Grundsätzen, welche nicht mehr volksthümlich, sondern allgemein menschlich, welche nicht mehr statutarisch, sondern innerlich und individuell sein mußten. Als solche aber konnten sie nur durch absichtliche, also wissenschaftliche Beobachtung gewonnen werden. Daher kam es, daß sich in jener Epoche das Streben nach sittlicher Bildung um die zwei Systeme philosophischer Sittenlehre gruppirte, um das epikureische und das stoische. Im Gefolge der stoischen Bildungsrichtung aber diente die Berufung auf das Gewissen dazu, sich eines sittlichen Maßstabes zu versichern, welcher in dem Bewußtsein jedes Menschen unmittelbar gegeben und deshalb bei Allen gleichen Inhaltes wäre, darum aber auch einen geordneten Zusammenhang des Handelns Vieler möglich machen würde.

Der Titel des Gewissens begegnet uns aber weiterhin in den Schriften von drei christlichen Aposteln, nämlich bei Petrus, bei Paulus und bei demjenigen, welcher den sogenannten Brief an die Hebräer verfaßt hat. Es ist nicht wahrscheinlich, daß diese Männer durchaus das Gleiche unter dem Worte verstehen, was in dem Sprachgebrauch der Stoiker gemeint ist. Dieses ist vielmehr nicht zu erwarten in den Fällen, wo die Apostel das Wort in einer directen Beziehung auf Gott aussprechen. Das „Bewußtsein von Gott", wie wir die Formel übersetzen müssen, mag ja übrigens alles in sich schließen, was wir sonst unter Gewissen verstehen, dennoch ist das Zugeständniß unumgänglich, daß dieser Inhalt in jener Formel anders motivirt erscheint, als in der stoischen Vorstellung, für welche der positive Gedanke Gottes gleichgültig ist. Aber dieser Abstand soll hier nicht weiter erörtert werden. Hingegen ist eine Reihe von Aussprüchen über das Gewissen im neuen Testament nicht durch den speciellen Gedanken von Gott bedingt; das wichtigste für die Geschichte des Gedankens in der christlichen Gemeinde ist jedoch der Umstand, daß der Apostel Paulus (Röm. 2, 14. 15) den stoischen Begriff vom Gewissen in seiner Art anerkannt und recipirt hat. Oder vielmehr die Art, in welcher man diesen seinen Ausspruch verstanden hat und versteht, hat die Bedeutung einer Reception des stoischen Begriffs in die christliche Anschauung von den Bedingungen des sittlichen Wesens. Indem nämlich Paulus die Heiden mit den Juden gleichstellen will in Hinsicht ihrer offenbaren sittlichen

Digitized by Google

Verantwortlichkeit, so lenkt er die Aufmerksamkeit auf Fälle, in denen die Heiden, welche ja nicht wie die Juden mit einem positiven allgemeinen Sittengesetz ausgerüstet sind, von Natur die dem (mosaischen) Gesetz entsprechenden Handlungen ausführen. Darin erkennt er nun, daß sie die Aufgabe des (mosaischen) Gesetzes in ihren Herzen geschrieben tragen, indem ihr Gewissen zugleich Zeugniß ablegt, und die Ueberlegungen abwechselnd Anklage erheben, oder auch Rechtfertigung versuchen. In dieser Beobachtung unterscheidet Paulus zwar das Bewußtsein eines allgemeinen Sittengesetzes und das Gewissen. Allein in der Sache trifft das erstere mit dem gesetzgebenden Gewissen der Stoiker zusammen, und dasjenige was Paulus ausschließlich Gewissen nennt, ist die Erscheinung des guten Gewissens, die eigenthümliche Befriedigung, welche die Ausübung des Guten begleitet und deren Werth bestätigt; die anklagenden oder vertheidigenden Ueberlegungen endlich sind die Erscheinungen des rügenden oder bösen Gewissens, welche durch die Versuche nachträglicher Rechtfertigung einer fehlerhaften Handlung beschwichtigt werden sollen. Also umfaßt die Beobachtung des Paulus doch Alles, was in dem stoischen Sprachgebrauch des Gewissens vorliegt, und was durch seine Auctorität eine Bestätigung seiner Richtigkeit und Vollständigkeit zu empfangen scheint. Für die sittliche Anschauungsweise in der Christenheit ist es jedoch von den weitest greifenden Folgen gewesen, daß man das Gesetz des Gewissens, welches Paulus dem sittlichen Inhalt des mosaischen Gesetzes gleich befunden hat, nun auch dem Bestande des christlichen Sittengesetzes gleich gesetzt hat. Dieses Urtheil wurde gebildet, um den positiven Grundsatz der Liebe zum Nächsten als allgemeingültig für alle Menschen zu erweisen. Zu diesem Zweck wurde die stoische Behauptung der Allgemeinheit und Identität des gesetzgebenden Gewissens anerkannt, und die vorgebliche Begründung der allgemeinen Menschenliebe in dem natürlichen Bewußtsein eines Jeden für gleichbedeutend geachtet mit ihrer Begründung auf den Gedanken von Gott, der unser Vater ist und uns zur Mitarbeit an seinem Reiche beruft. Dieses Ergebniß der frühsten wissenschaftlichen Vertheidigung des Christenthums ist nun eine Voraussetzung, welche für alle Stufen und Arten der christlichen Theologie und Sittenlehre maßgebend geblieben ist. Ob dieses mit Grund geschieht, hat man um so mehr Ursache zu untersuchen, als jene Annahme, welche ursprünglich in den Dienst

Digitized by Google

der Geltung des positiven Christenthums gestellt worden war, schon seit geraumer Zeit dazu verwendet wird, den Werth des positiven Christenthums herabzudrücken, und die Bedeutung desselben unkenntlich zu machen.

Indessen soll die folgende Betrachtung nicht nach dieser Rücksicht unternommen werden, sondern sich auf den allgemeinen Sinn dessen richten, was man im gewöhnlichen Gebrauche unter Gewissen versteht. Nun haftet an diesem einfachen Worte der Eindruck, als ob die Vorgänge, die dadurch bezeichnet werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit wie feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen, und daß deshalb das Gewissen wenigstens für Jeden, der es besitzt, allumfassende und unbedingte Gültigkeit behauptet. Dieses Vorurtheil darf aber die Untersuchung nicht verhindern, sich ihren Weg zu bahnen durch die Unterscheidung zwischen dem rügenden und dem gesetzgebenden Gewissen.

1.

Das rügende Gewissen erfährt man als die unbedingte Verurtheilung einer einzelnen Handlung, die man vollbracht hat. Das ist wenigstens die elementare Erscheinung der Sache, zu deren Wahrnehmung in sich selbst Jeder, wie man annimmt, sich bekennen wird. Und wenn diese Erscheinung vielleicht bei Manchen lange nicht eingetreten ist, so rechnet man darauf, daß jeder sich ihrer aus früherer Erfahrung erinnern wird. In der hier gemeinten Begrenzung bestände die Erscheinung des Gewissens in einem Erkenntnißurtheile des Inhaltes: diese bestimmte Handlung durftest du unbedingt nicht ausführen, diese Handlung hättest du um deiner eigenen Bestimmung willen unterlassen sollen, diese Handlung war ein Unrecht oder eine Sünde. Allein nicht jedes Urtheil dieses Inhaltes, nicht jede rügende Beurtheilung einer begangenen That wird dem Gewissen zugeschrieben, sondern dazu gehören noch besondere Umstände, unter denen dieses Urtheil in der Erkenntniß nicht sowohl von Jedem gebildet wird, als vielmehr selbständig auftritt. Auf die Erscheinung der Gewissensrüge paßt nicht die Formel, daß dieses Urtheil von Jedem gebildet wird; denn es giebt sich zu erkennen außerhalb jeder Absicht und Ueberlegung; es drängt sich unwillkürlich auf, ohne abgeleitet zu

Digitized by Google

sein; es unterbricht mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt; es gleicht in allen diesen Beziehungen einem Einfall des Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlaß hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt. Also die Gewissensrüge ist ein ganz deutliches Erkenntnißurtheil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung kennt. Aber dabei kommen noch andere Umstände in Betracht. Das rügende Urtheil fällt in den Spielraum des Gewissens, wenn mit seiner Unwillkürlichkeit eine Entschiedenheit und ein Interesse zusammentrifft, welches sonst nur an einer absichtlichen Willensbewegung beobachtet wird. Der Wille hebt sich von dem gewöhnlichen Gange des Vorstellens und Fühlens dadurch ab, daß ein bestimmt vorgestellter Gegenstand mit Absicht und Entschiedenheit angeeignet oder abgewehrt werden soll. Wenn der Wille sich für oder gegen etwas entschieden hat, so bedeutet dieses, daß man um seiner selbst willen für oder gegen etwas interessirt ist, oder daß man die Aneignung oder die Abwehr eines Gegenstandes zur Behauptung oder Erweiterung seines persönlichen Selbstzweckes nöthig achtet. Unter diesen Bedingungen werde ich eines Begehrens als *meines* Willens mir bewußt. Dieselben Merkmale der Entschiedenheit und der Interessirtheit haften nun auch an dem unwillkürlichen Urtheil der Gewissensrüge; und wie man sich an diesen Merkmalen der Eigenthümlichkeit seines Willens versichert, so begründen sie auch den Eindruck, daß es *mein* Gewissen ist, welches eine bestimmte Handlung rügt, und welches sich nicht dadurch beschwichtigen läßt, daß ein anderer Mensch an der fraglichen Handlung vielleicht nichts zu rügen findet. Dieser besondere Werth *meines* Gewissens wird aber endlich noch dadurch bezeugt, daß mit dem absichtlichen aber entschiedenen Urtheil der Rüge einer Handlung ein deutliches Gefühl der Unlust verbunden ist. Dasselbe drückt aus, daß das *ganze* Selbstgefühl durch die begangene unrechte Handlung in Unordnung versetzt ist oder dasjenige Gleichgewicht verloren hat, in welchem die verschiedenen Triebe und Begehrungen sich zu der sittlichen Gesammtbestimmung sowie gegen einander verhalten sollen.

Aus dieser Analyse der einfachen Gewissenserscheinung ergiebt sich, daß dieselbe sich in dem durch die Form des Urtheils bezeich-

Digitized by Google

neten Grade des deutlichen Erkennens und in dem Gefühl, aber nach der einseitigen Richtung der Unlust bewegt, daß jedoch der Wille insofern nicht direct daran betheiligt ist, als jede Absicht und Ueberlegung ausgeschlossen ist. Indessen ist es bedeutsam, daß die Merkmale der Entschiedenheit und Interessirtheit eine starke Analogie zwischen der Gewissenserscheinung und der Willensbewegung verrathen. Endlich ist zu bemerken, daß die Gewissenserscheinung durch die angegebenen Umstände sich deutlich unterscheidet von der Furcht vor den übelen Folgen einer begangenen unrechten Handlung. Dieser Affect ist der Gewissenserscheinung darin ähnlich, daß er ebenso ungesucht und unwillkürlich entspringt, wie sie, daß er von einer nicht minder starken Unlust getragen wird, daß er ebenso entschieden die gewöhnliche Stimmung unterbricht, daß er sehr deutliche Vorstellungen von den drohenden Uebeln hervorruft. Dieser Affect kann auch mit der Gewissensrüge in der Art verbunden sein, daß er in schneller Abwechselung mit ihr sich dem Erkennen aufdrängt; indessen ist eine Verwechselung beider nicht leicht möglich. Denn die Gewissensrüge vollzieht eine Vergleichung der ungerechten Handlung mit der eigensten Gesammtbestimmung; die Furcht vor übelen Folgen des begangenen Unrechtes vergleicht dasselbe mit dem Werthe, welchen der ungestörte Gebrauch unseres Körpers oder das ungestörte Gleichgewicht zwischen uns und der menschlichen Gesellschaft für unser Wohlsein behauptet. Die Beziehungen beider Vorgänge sind also deutlich von einander unterschieden und lassen keine Verwechselung zwischen ihnen zu, so nahe sie übrigens mit einander verbunden sein mögen.

Die überraschende, einschneidende und unwiderstehliche Erscheinung des Gewissens ist für denjenigen, der sie erfährt, durch keine Evidenz ihrer Herkunft beleuchtet. Man darf sich deshalb nicht wundern, daß man das Gewicht und die Unerklärlichkeit des Vorganges dadurch zu fixiren versucht, daß man das Gewissen als eine „Stimme Gottes" bezeichnet. Soll damit der Werth der Sache ausgedrückt sein, so ist an dem Titel Nichts auszusetzen, und darf Niemand davon zurückgehalten werden, sich die Gewissensrügen so zu deuten. Allein wenn diese Bezeichnung den Anspruch erheben würde, als wissenschaftliche Auskunft zu gelten, so ist davon aus zwei Gründen Abstand zu nehmen. Die göttliche Auctorität der Gewissensrüge wird nicht als eine unmittelbare

Digitized by Google

verstanden werden dürfen, so lange eine Erklärung der Sache aus dem geistigen Wesen oder der sittlichen Anlage des Menschen noch gar nicht unternommen, also auch noch nicht fehlgeschlagen ist. Ferner aber muß vorbehalten werden, daß nicht Gottes Stimme im Gewissen der Offenbarung Gottes in den Religionen gleich gesetzt, und dadurch die Bedeutung des letztern Begriffes verschoben oder unkenntlich gemacht werde. Bei Offenbarung Gottes denken wir an den besondern Ursprung einer Gesammtweltanschauung, welche zur Ueberzeugung einer Religionsgemeinde wird, und demgemäß auch zu einer von Vielen gleichmäßig ausgeübten Selbstbeurtheilung und Selbstbestimmung anleitet. Diese Merkmale treffen auf das Gewissen nicht zu, welches immer nur als Selbstbeurtheilung eines Einzelnen auf Anlaß einer einzelnen Handlung oder einer Reihe gleichartiger Handlungen auftritt, außer allem Verhältniß zu einer für Viele gemeinsamen Weltanschauung. Und wenn das Geheimniß, in welches der Empfang göttlicher Offenbarung durch die Religionsstifter für diese selbst wie für uns gehüllt ist, dem Geheimniß vergleichbar ist, welches die Stimme Gottes im Gewissen darbietet, so ist doch eine bedeutsame Abweichung zwischen beiden Fällen außer Zweifel. Der Religionsstifter vernimmt das Wort Gottes mit der Bestimmung es Anderen zu verkündigen; die Stimme Gottes im Gewissen gilt blos dem Empfänger allein. Demnach ist die Unähnlichkeit beider Thatsachen größer als ihre Aehnlichkeit; man hat also von ihrer Vergleichung keine Aufklärung weder über die eine noch über die andere zu erwarten. Namentlich aber wird es durch dieses Ergebniß verboten, daß man die Gewissenserscheinung als den Schlüssel für das Verständniß göttlicher Offenbarung und als den Maßstab für die Eigenthümlichkeit der gemeinschaftlichen Religion verwende.

Die Vergleichung zwischen der Gewissenserscheinung als einer Stimme Gottes und einer Religionsstiftung durch Offenbarung Gottes erscheint jedoch um so mehr als ungeeignet oder unzweckmäßig, als jene sittliche Function, wo immer sie vorkommt, als ein Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person angesehen werden muß, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt. Allerdings ist das herrschende Vorurtheil darauf gerichtet, das Gewissen, welches die Rüge einer unrechten Handlung dem menschlichen Selbstbewußtsein vergegenwärtigt, zu der Ausstattung des geistigen Lebens zu rechnen, in welchem jeder Einzelne

Digitized by Google

als solcher geboren wird. Dagegen ist nun die Einwendung geboten, daß diese Behauptung nicht bewiesen werden kann, weil keine sittliche Entwickelung einer Person außerhalb ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft beobachtet wird. Aber die Behauptung ist auch der Unwahrheit verdächtig, weil alle specifisch sittlichen Functionen des Einzelnen aus seinem Wechselverkehr mit der sittlichen Gesellschaft entspringen. Denn diese Functionen haben als böse wie als gute Begehrungen und Strebungen immer ihre Beziehung auf gemeinschaftliche Güter; solche Beziehungen aber gewinnt der Einzelne immer nur durch die sei es wohlthätigen oder hemmenden Einwirkungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, außerhalb deren wir ihn als sittliches Wesen nicht kennen, und ihn auch nicht richtig vorstellen würden. Also ist vielmehr das Vorurtheil begründet, daß die rügende Erscheinung des Gewissens, wo sie auftritt, ein Ergebniß guter Erziehung ist, auch wenn das Zustandekommen dieser Function sich aller Beobachtung entzieht, und am wenigsten durch eine bestimmte Absicht des Erziehers in einem Kinde hervorgelockt werden kann. Indessen sollte nicht doch das Gewissen von den übrigen sittlichen Functionen, welche nur durch die Einwirkung der Gesellschaft entwickelt werden, gerade unterschieden werden müssen? Tritt denn nicht das Gewissen in der Art auf, daß man in der Erfahrung seiner Rüge gänzlich isolirt wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft? Ist man nicht in dem Falle der Gewissensrüge eingeklemmt zwischen die Erinnerung einer unrechten Handlung und die Vorhaltung der eigenen Bestimmung, von welcher man zu seiner eigenen Beschädigung abgewichen ist? Erscheint nicht das Gewissen um so reiner in seiner Art, wenn die zugleich angeregte Furcht vor dem Verlust an Ehre bei den anderen Menschen bei Seite tritt? Durch diese Bemerkungen wird jedoch nur festgestellt, daß der sittliche Inhalt des Gewissensurtheils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurtheils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck direct hervor als Maßstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurtheil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, daß diese Beziehung nicht doch indirect dabei ist. Nämlich wenn das Gewissensurtheil dem Urheber einer unrechten Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es

Digitized by Google

damit indirect das Gute als die Bestimmung des Menschen: das Gute aber ist unter allen Umständen das gemeinschaftliche Object für die Willensbewegung Aller; auch die leiseste und indirecteste Ahnung des Guten und seines Werthes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Uebung sittlicher Gemeinschaft voraus. Deshalb ist das rügende Gewissen nur unter dieser Voraussetzung als ein Erwerb durch die Erziehung zum Guten möglich.

Die Bedingungen, unter welchen das rügende Gewissen als Gegenwirkung gegen eine einzelne unrechte Handlung erfahren wird, werden nicht erheblich verändert, wenn es sich gegen eine Reihe von gleichartigen unrechten Handlungen richtet, welche man ungeachtet der Gewissensrüge auf einander hat folgen lassen. In diesem Falle kommt zunächst die neue Beobachtung hinzu, daß die Gewissenserscheinung nicht immer der zureichende Grund für die Reue und Umkehr des Willens von dem Wege des Unrechtes ist. Wenn nämlich die einzelne unrechte Handlung die Bedeutung für den Menschen hat, daß er in ihr eine Richtung auf das Unrecht im Ganzen einschlägt, so wird das anklagende Urtheil des Gewissens entschuldigende oder vielmehr vertheidigende Ueberlegungen, wie Paulus sagt, hervorrufen, in denen der unrechte Wille aus besonderen Gründen das Recht der von ihm begangenen Handlung zu behaupten trachtet. Dadurch wird das Gewicht der erfahrenen Gewissensrüge vermindert, ihre einschneidende Wirkung auf die Selbstbeurtheilung abgestumpft; und die Wiederholung der unrechten Handlung erfolgt entweder aus Absicht, oder bei gegebenem Anlaß aus Fahrlässigkeit. Auf diesem Wege kann es zu dem Grade der Verstocktheit des bösen Willens kommen, daß die Erscheinungen des Gewissens gänzlich aussetzen, oder bis auf ein Minimum verschwinden. Indessen bevor dieser Fall genau in Betracht zu ziehen ist, begegnen wir der andern Thatsache, daß die Gewissensrüge gegen eine fortgesetzte gleichartig unrechte Handlungsweise in der Gestalt des *bösen Gewissens* in Permanenz bleibt. In dieser Erscheinung verliert das Gewissen die einschneidende und anregende Gewalt seines ursprünglichen Auftretens, worin dasselbe dem Willen vergleichbar war. Um so stärker tritt an dem bösen Gewissen das Gefühl der Unlust hervor; allein dieser Umstand der fortdauernden Unlust am Unrechthandeln ist kein Ersatz dafür, daß der Antrieb des Gewissens zur Umkehr des Willens stumpf und unwirksam geworden ist. Die Unlust im

Digitized by Google

bösen Gewissen ist kein Hinderniß für die Wiederholung des unrechten Handelns. Innerhalb dieser gemeinsamen Merkmale wird bei Menschen von verschiedener Gemüthsart und von verschiedenen Graden des unrechten Willens die Erkenntnißthätigkeit des Gewissens sehr abweichend ausfallen. Bei den Einen wird der Zustand des bösen Gewissens durch eine unaufhörliche Disputation der Gedanken ausgefüllt sein, welche anklagen und welche vertheidigen; bei den Anderen wird die Abstumpfung des sittlichen Urtheils mit der dauernden Verstimmung sich verbinden, und höchstens dadurch unterbrochen werden, daß man auf Mittel sinnt, die eigene unheimliche Lage in irgend einer Weise vor dem Scharfblicke Anderer zu verbergen. In der einen oder der andern Weise ist der bleibende Zustand des bösen Gewissens der günstige Boden für die Verschiebung, Verrenkung, Verkrüppelung der sittlichen Urtheilsfähigkeit überhaupt. Das böse Gewissen, welches wenigstens in irgend einem Umfange andauert, wird im gemeinen Sprachgebrauch durch die Bilder des drückenden Gewissens, des Gewissensdruckes, der Gewissensbisse bezeichnet. Mit dem Druck, welchen das fortdauernd rügende Gewissen ausübt, ist die Vorstellung verbunden, daß zugleich dem Willen die Beweglichkeit zur Umkehr fehlt, oder dem reuigen Willen noch nicht die Zuversicht des guten Erfolges beiwohnt. Umgekehrt bedeuten die stets in der Mehrheit vorgestellten Gewissensbisse, daß der Wille sich in seiner verkehrten Richtung trotz der immer erneuerten Unlust an der Gewissensrüge aufrecht erhält.

Für das Verständniß des Gegenstandes kommt weiter in Betracht, daß das rügende Gewissen als einzelner Fall oder in der Permanenz als böses Gewissen den möglichen Umfang der Erscheinungen ausfüllt, welche sich der Beobachtung darbieten. Durch den üblichen Sinn von Gut und Böse als den entgegengesetzten Arten von Handlungen, Gesinnungen, Charakteren darf man sich nicht zu der Annahme verleiten lassen, daß das gute Gewissen die andere Art der Gewissenserscheinung sei, welche neben dem bösen Gewissen oder mit ihm abwechselnd zur Erfahrung käme. Wenn dem so wäre, so würde von Anfang an neben der Elementarerscheinung des rügenden Gewissens auch die des billigenden in Betracht gekommen sein. Von einem gewissen theoretischen Vorurtheil aus könnte man auch in die Versuchung gerathen, die Coordination eines billigenden Gewissens mit dem

Digitized by Google

rügenden sich einzureden; aber erfahrungsmäßig ist diese Combination nicht. Niemand wird die in dem Verlauf der rechten Handlung entstehende Befriedigung über dieselbe in der auffallenden und überraschenden Weise erfahren, wie ihn bei einer unrechten That das rügende Gewissen überfällt. Er hat also auch in sich gar keinen Grund, sich künstlich auf eine Gewissensbilligung zu besinnen; die wissenschaftliche Fürsorge für die positive Artbestimmtheit des guten Gewissens aber darf nicht so weit getrieben werden, daß man, um diesen Begriff vorzubereiten, die elementare Erscheinung eines billigenden Gewissens in jedem einzelnen Falle erdichte. Denn das gute Gewissen ist überhaupt nur etwas Negatives, d. h. es ist der Ausdruck für die Abwesenheit des bösen Gewissens.

Es ist ja nun ein sehr wünschenswerther Zustand für Jeden, daß er ein gutes Gewissen habe, im Besondern wie im Allgemeinen; aber man hat sich vorzusehen, daß dieser Besitz nicht überschätzt werde. Indem nämlich die Gewissenserscheinung in die nahe Verbindung mit der Auctorität Gottes gebracht wird, so liegt es nahe, daß man auch das gute Gewissen als ein Urtheil letzter Instanz sich anrechne, und die Gewissensruhe, die man in irgend einer Beziehung constatirt, als die endgültige Freisprechung von Schuld sich deute. Dagegen ist es erwähnenswerth, daß der Apostel Paulus anders verfährt (1 Kor. 4, 2—4). Die Feststellung seiner Treue im Berufe erwartet er nämlich nicht von Menschen; „es gilt mir ganz gering, daß ich von euch beurtheilt werde; sogar ich selbst beurtheile mich nicht, denn ich bin mir nichts bewußt; aber nicht hierin bin ich gerechtfertigt: wer mich aber beurtheilt, ist der Herr.“ Er hat also ein gutes Gewissen in Hinsicht seiner Berufstreue, und darum keinen Anlaß, ihr Vorhandensein und ihr Maß in Ueberlegung zu ziehen; aber nicht die Abwesenheit bösen Gewissens wegen etwaiger Untreue gilt ihm als die äußerste Probe seines Rechthandelns, sondern das davon zu unterscheidende Gericht Gottes. Und zwar mit vollem Rechte. Denn die Erscheinung des guten, ruhigen oder vielmehr ruhenden Gewissens ist zunächst in den gerade entgegengesetzten Fällen der wirklichen Unschuld und der gründlichsten Verstocktheit möglich. Ganz treffend heißt es in einer mystischen Schrift aus dem Mittelalter, welche unter dem Namen der „deutschen Theologie“ gangbar ist: „Wer nun ohne Conscienz ist, der ist Christus

Digitized by Google

oder der böse Geist." Ueberſehen wir nämlich die Fälle, welche zwiſchen dieſen beiden Grenzen ſich darbieten, ſo ſind die Erſcheinungen ſittlicher Verſtocktheit, an welchen kein Grad von rügendem oder böſem Gewiſſen wahrgenommen wird, in ihrer Art auch Proben von gutem Gewiſſen. Jener Schurke, deſſen heimtückiſche Selbſtſucht Hunderte von Menſchen zu opfern entſchloſſen war, um einen Vortheil durch Betrug ſich zuzuwenden, hatte in der Hinſicht ein ganz ruhiges Gewiſſen; als ihm der Vortheil entging, aber ſo viele Menſchen dennoch um ihr Leben oder ihre Geſundheit, oder ihre Verſorger kamen, hatte er nur die Reflexion: ich habe Pech gehabt! Es widerſtrebt unſerem Glauben an die Menſchenwürde, unter dem wir auch den Verbrecher betrachten, daß man jenes Merkmal des böſen Geiſtes, ohne Conſcienz zu ſein, an irgend einem Menſchen ſcheint bewähren zu müſſen. Allein wenn es unumgänglich iſt anzunehmen, daß die Gewiſſenserſcheinung auf ein verſchwindendes Minimum herabgedrückt werden kann durch die Ausbreitung und Befeſtigung des verbrecheriſchen Willens, ſo dient dieſes zur Beſtätigung theils davon, daß das Gewiſſen eine erworbene ſittliche Function, theils davon, daß das gute oder ruhende Gewiſſen ein zweifelhaftes Gut iſt. Von der letztern Wahrheit kann man ſich nun auch überzeugen an den viel leichteren und geringeren Fällen von Mangel an Präciſion des Gewiſſens, die wir an Anderen feſtzuſtellen unternehmen. Die bekannten Wendungen des Sprachgebrauches, daß man Einem in das Gewiſſen redet, daß man Einem das Gewiſſen ſchärft, ſtellen feſt, daß Einer ein gutes Gewiſſen hat, während er vielmehr umgekehrt für unrechtes Handeln ſich verantwortlich machen oder eine Rüge ſeines Gewiſſens erfahren ſollte. Wenn man urtheilt, daß Einer einen Andern auf dem Gewiſſen hat, ſo bedeutet dieſes die Beobachtung, daß Jemand einen Andern durch gegebenes Beiſpiel oder Anleitung zum Böſen verführt hat, ohne daß er ſich dieſer Schuld als ſolcher bewußt wird, oder ohne daß er darüber eine Gewiſſensrüge in ſich erfährt. Alſo die Abweſenheit des rügenden oder böſen Gewiſſens hat in den einzelnen Fällen ein ganz verſchiedenes Gewicht, und keineswegs einerlei Werth. Daß man jedoch in den angegebenen Formeln ſich zutraut, das ruhende Gewiſſen anderer Menſchen zu beurtheilen und zur Rüge anzuſchärfen, dient wieder zur Beſtätigung des oben aufgeſtellten Satzes, daß die Gewiſſenserſcheinung nur ſcheinbar

Digitized by Google

den Menschen von der sittlichen Gesellschaft isolirt. Ist auch das allgemeine Vorurtheil noch immer auf der Spur der stoischen Annahme, daß das Gewissen eine Naturgabe und unabhängig von den Einwirkungen der Gesellschaft sei, so vertritt die öffentliche Meinung in der Gestalt des angegebenen Sprachgebrauches auch die umgekehrte Ansicht, daß der Verlauf des Gewissens sehr bestimmten Einwirkungen durch Andere zugänglich, also von der sittlichen Gesellschaft abhängig sei. Diese Ungleichheit innerhalb der gangbaren Ansicht fordert die Berichtigung durch die wissenschaftliche, d. h. vollständige und deutliche Beobachtung heraus. Solche Berichtigung aber ist in dem vorliegendem Falle von um so größerem praktischen Werthe, als die gesammte Vorstellung vom Gewissen durch wissenschaftliche Entdeckung in den Gebrauch der Menschen eingeführt worden ist.

Die Erklärung der Erscheinung, welche als das rügende, weiterhin als das böse Gewissen festgestellt und abgegrenzt ist, wird man innerhalb des Umfanges des menschlichen Geistes zu suchen haben. In dieser Richtung hat man lange genug gemeint, das Gewissen als ein selbständiges Seelenvermögen neben den Vermögen des Erkennens, des Wollens und des Fühlens ansehen zu dürfen. Diese Vorstellung, als wäre die geistige Seele ein Bündel von verschiedenartigen, gegen einander gleichgültigen Ursachen oder Kräften, welche nach oder mit einander wirkten, ist als verschollen zu betrachten. Innerhalb dieser Vorstellung selbst war aber die Voraussetzung des Gewissens als eines besondern Seelenvermögens das am meisten Unwahrscheinliche, da die Erscheinung oder Wirkung dieses vorgeblichen Vermögens in den Umfang des Erkennens und des Fühlens hineinfällt. Das Subject der Gewissenserscheinung ist ohne Zweifel die geistige Seele, welche stets in den drei Grundfunctionen des Vorstellens, Begehrens und Fühlens zugleich thätig ist. Es wird aber eine eigenthümliche Ordnung sein, in welcher die Seele auf gegebenen Anlaß das präcise rügende Urtheil unter Begleitung einer starken Unlust unwillkürlich bildet. In diesem Falle nämlich ist jedes besondere Begehren und bestimmte Wollen ausgeschlossen. Und doch kann man die Erscheinung gerade aus der Ordnung des Willens begreifen. Diese bedeutet nämlich, daß das individuelle Begehren durch Erziehung dahin gekommen ist, sich der durchgehenden Selbstbestimmung durch die guten, allgemeinen Zwecke unterzuordnen. Unter dieser Voraussetzung ist das rügende

Digitized by Google

Gewissensurtheil in seiner unwillkürlichen und peinlichen Erscheinung die Probe dafür, daß die Seele die sittliche Selbstbestimmung, an welche sich ihr werthvolles Selbstgefühl knüpft, gegen die Störung ihrer Ordnung durch unrechtes Handeln aufrecht hält. Ist dieses richtig, so zeigt sich, daß der Wille gerade sehr stark bei dem Gewissen betheiligt ist, freilich nicht als einzelner Act, aber um so mehr als die sittliche Selbstbestimmung im Ganzen. Diese erreicht ihre Erscheinung freilich immer in einzelnen Acten. Als solche darf man aber nicht blos Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen in Anschlag bringen, sondern auch das rügende Gewissensurtheil, dessen active einschneidende Macht mit der Art des bestimmten Willensactes verglichen werden durfte. Also wenn die Selbstbestimmung in der Richtung auf etwas Unrechtes ausgeübt worden ist, und dieses Unrecht nicht unmittelbar durch einen Willensact zum Guten aufgehoben und gut gemacht werden kann, so bewährt sich die allgemeine Selbstbestimmung des Willens zum Guten oder die Freiheit desselben durch die Gewissensrüge. Die Präcision, mit welcher dieselbe sich dem Bewußtsein aufdrängt, ist die Folge davon, daß die Freiheit in der angegebenen Bedeutung zugleich die Werthbestimmung des in der sittlichen Gesellschaft einheimischen Selbstgefühles ist. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß die Gewissensrüge noch keine Reue ist, daß sie die Krankheit aufzeigt, aber nicht heilt, daß ihre Präcision durch fortgesetzten bösen Willen gelähmt, daß ihr Wahrheitsgehalt durch sophistische Rechtfertigung des Unrechtes undeutlich und unwirksam gemacht werden kann, endlich daß die Freiheit zum Guten, die das Gewissen anzeigt, im permanenten bösen Gewissen oder in der unaufhaltsamen Verstocktheit unwiederbringlich und endgültig verloren geht. Das sind die beiden Formen der ewigen Verdammniß.

2.

Das gesetzgebende Gewissen unterscheidet sich von dem rügenden nach Form und Inhalt. So wie man sich seiner bewußt wird, bietet es regelmäßig keine überraschende Erscheinung dar. Entweder ist es ein Besitz, auf den man sich besinnen kann, oder seine Gebote und Verbote fallen uns ein, wie anderer Inhalt unseres Gedächtnisses. Regelmäßig geht es den Handlungen voraus, gebietend, verbietend, erlaubend; in diesen Anwendungen bezieht

Digitized by Google

es sich immer auf Gruppen von Handlungen. Auch wenn es als Warnung vor einer bestimmten einzelnen Handlung vernommen wird, giebt es sich doch als eine allgemeine Regel kund, die nur eben nach Bedarf den vorliegenden einzelnen Fall unter sich nimmt. Dadurch hebt sich aber die Art der vorausgehenden Gewissenswarnung von der der nachfolgenden Gewissensrüge ab; während diese ursprünglich nur der einzelnen Handlung gilt und sich erst von da zum allgemeineren bösen Gewissen über eine gleichartige Handlungsweise erweitert. Darin hingegen treffen beide Reihen des Sprachgebrauchs zusammen, daß das gesetzgebende wie das rügende Gewissen nur demjenigen Einzelnen gelten, welcher das eine wie das andere vernimmt. Das gesetzgebende Gewissen bezeichnet eine Auctorität blos für den Einzelnen, und Niemand, der sich auf diese Instanz bezieht, will sie damit für irgend einen Andern verbindlich machen. Wenn gelegentlich zur Sprache kommt, daß Einer sein Gewissen dem Andern aufzwingen will, so ist das immer ein Streiturtheil des Inhaltes, daß die Regel, welche Einer als allgemeingültig einschärft, es nicht sei, sondern höchstens ihn allein verpflichten könne. Das Urtheil, daß Einer uns unter sein Gewissen beugen wolle, ist somit nicht eine directe Bezeichnung der Absicht Jenes, sondern der Ausdruck der Widersinnigkeit des von ihm ausgeübten allgemeinen Anspruches an unsere Pflicht. Indem also vorbehalten ist, daß Jeder in dem gesetzgebenden Gewissen nur eine Regel für sich selbst findet, daß also mein Gewissen nur mich verbindet, wie es nur mich rügt und beißt, so setzt sich die Gleichheit beider Reihen noch weiter fort. Die Gewissensrüge macht sich als ein unbedingt gültiges Urtheil vernehmlich; die Gebote oder Verbote des Gewissens werden als eine höchste Instanz geachtet, von welcher aus keine Appellation an eine höherere denkbar sein soll. Indessen ist die Gleichheit des Gewissens in diesen Beziehungen auch subjectiv nicht sicher gestellt. Einerseits ist die unbedingte Rüge des Gewissens nicht sicher vor den Bemäkelungen, welche die Rechthaberei des bösen Willens dagegen erhebt. Andererseits kann man beobachten, daß wer im Falle des Streites sein Gewissen als die höchste sittliche Instanz für sich ausspielt, und sich auf keine weitere Ueberlegung sittlicher Regeln einläßt, hiebei meistens eine Gereiztheit hervorkehrt, welche kein ganz gutes Gewissen verräth. Im Inhalt aber waltet zwischen den beiden Reihen des Sprachgebrauches der Abstand

Digitized by Google

ob, daß das rügende Gewissen nur verneinende Urtheile darbietet, das gesetzgebende aber neben den Verboten auch Gebote und Erlaubnisse umfaßt. Diesen Umfang von Erkenntnissen vergegenwärtigt es in deutlichen Urtheilen oder weniger deutlichen Vorstellungen, welche durch irgend einen besondern Grad von Gefühlsstimmung ausgezeichnet werden. Das Gewissen wird als die Einheit dieser einzelnen Urtheile oder Vorstellungen oder Gefühlsimpulse bald in der Anschauung eines räumlichen Schema, bald in der Form einer urhebenden Kraft, oder eines allgemeinen Gattungsbegriffs dargestellt.

Einstimmigkeit gewissen Gruppen

Nun würde die genauere Beobachtung es feststellen können, daß viele Menschen in dem Gewissen denselben Inhalt als Gesetz für sich übereinstimmend erkennen. Allein es fehlt unendlich Viel daran, daß man von allen Menschen das Gleiche mit Recht behaupten könne. Die Stoiker haben die Annahme des für Alle mit gleichem Inhalte versehenen gesetzgebenden Gewissens als richtig behauptet, weil sie es wünschten, sich auf eine solche sittliche Instanz berufen zu können. Was ist also an der Sache? wieviel von jener Behauptung ist wahr? wieviel muß abgeschnitten werden? In der Geschichte der Sittenlehre tritt uns nun von Seiten der christlichen Theologie die Antwort entgegen, daß die Behauptung der Stoiker richtig sei in Hinsicht der ursprünglichen Bestimmung und Ausrüstung der Menschen, und ihrer Beschaffenheit vor der Sünde, daß aber die wahrnehmbare Ungleichheit des Gewissens Folge der Sünde sei. Formell sei diese Erkenntniß des sittlichen Gesetzes durch die Sünde schlaff oder spröde, wie man will, geworden; darum werde der Inhalt des Gewissens nur noch lückenhaft erkannt. Irrthümer seien in dasselbe eingedrungen, und deshalb habe sich das Bedürfniß positiver sittlicher Gesetzgebung ergeben, als deren hauptsächliche Urkunde die Zehngebote des Mose gelten. Nun wenn dem so wäre, so dürfte man auf jeden Werth des gesetzgebenden Gewissens verzichten. Denn auch die von der christlichen Theologie angeregte Erwartung, daß die Kraft der Erlösung sich an der Wiederherstellung des Gewissens in seine Integrität bewähre, bietet eine sehr zweifelhafte Entschädigung dar; da die musterhaften Christen katholischer und evangelischer Confession sich zwar sehr reichlich auf ihr Gewissen zu berufen pflegen, der Inhalt desselben aber keineswegs übereinstimmt. Außerdem aber ist jene Behauptung der Corruption des

Digitized by Google

ursprünglichen Gewissens durch die Sünde unbewiesen und unbeweisbar. Die Urkunde der Bibel, welche allein einen solchen Beweis möglich machen könnte, enthält keine Andeutung davon, daß die beiden ersten Menschen das gesetzgebende Gewissen besessen haben; also dient die Urkunde auch nicht zur Begründung der Hypothese über eine Veränderung ihres Gewissens in Folge ihrer Sünde. Ueberdies würde diese Hypothese, wenn sie richtig und für alle Menschen gültig wäre, zur Folgerung einer ganz andern Ungleichheit in den Gewissen der Menschen führen, als welche erfahrungsmäßig nachgewiesen werden kann. Das durch die Sünde corrumpirte und dadurch ungleich gewordene Gewissen der Menschen müßte eine ganz unerschöpfliche und unberechenbare Fülle von Ungleichheit in den Vielen aufweisen. Man kann jedoch beobachten, daß mit der Ungleichheit des gesetzgebenden Gewissens im Allgemeinen eine Gleichheit desselben in gewissen Gruppen von Menschen verbunden ist. Dieselbe beobachtet man im Kreise der Völker, der Berufsstände, der Altersstufen, der Religionen, der Confessionen. Gesetzt also, daß das ursprüngliche Gewissen durch die Sünde verderbt worden wäre, so würde die bezeichnete Erscheinung den Satz begründen, daß schon jede besondere sittliche Gemeinschaftsordnung und nicht erst das Christenthum zur Wiederherstellung des Gewissens wirksam gewesen ist. Allerdings wäre es unter jener Bedingung nur als eine relativ brauchbare Specialauctorität, nicht aber im Allgemeinen und Ganzen hergestellt. Indessen auch im Bildungskreise des Christenthums findet nur das Erstere, nicht das Letztere statt, da mindestens das Gewissen des Katholiken andern Inhalt des nothwendigen oder erlaubten Handelns bezeugt, als das des Evangelischen. Nun aber ist die ganze Annahme einer Corruption des Gewissens durch die Sünde unbeweisbar, also auch die Annahme einer so oder so erfolgten Wiederherstellung desselben. Demgemäß ist es auch eine Einbildung, daß das Gewissen jemals eine Generalauctorität gleichen umfassenden Inhaltes für Alle gewesen sei. Durch Erfahrung und Beobachtung kann man sich nur davon überzeugen, daß das Gewissen in bestimmten Gruppen von Menschen übereinstimmenden Inhalts ist. Das gesetzgebende Gewissen also hat überall, wo es nachgewiesen werden kann, die Bedeutung einer sittlichen Specialauctorität.

Wenn nun ein Volk dem andern, ein Stand dem andern,

Digitized by Google

eine Confession der andern vorrückt, daß ihr Gewissen etwas gebiete oder erlaube, was nicht sittlich berechtigt sei, d. h. daß ihr Gewissen in die Irre gehe, so hat dieses Urtheil nach dem Maßstabe des eigenen Gewissens gar keinen Werth. Denn es wird von Jedem nach demselben Maßstabe zurückgegeben werden. Dieser Austausch des Vorwurfs, daß das Gewissen des Andern irre, ist nur ein neues Zeugniß dafür, daß es kein allgemeines sittliches Gewissen giebt. Man darf sich diese Lage der Sache klar machen; denn für gewöhnlich wird die Rede von dem irrenden Gewissen des Andern so geführt, als ob der Redende der Inhaber des allgemeinen irrthumfreien Gewissens sei. Soll jenes Urtheil zu einer Verständigung, also zur Erzielung gemeinsamer sittlicher Erkenntniß dienen, so muß man im Stande sein, den Irrthum des Andern durch umfassendere sittliche Regeln zu widerlegen als welche in dem eigenen Gewissen ausgedrückt sind, welches immer nur eine Auctorität besonderer Art und begrenzten Umfanges ist. Dieser Ueberlegung gemäß wird man auch die Schonung des als irrig beurtheilten Gewissens der Anderen zu begrenzen haben. So oft diese Haltung aus sittlichen, insbesondere pädagogischen Gründen geboten sein mag, so ist doch daran zu erinnern, daß man es wegen des Werthes der sittlichen Gemeinschaft im Ganzen nicht dabei beruhen lassen darf, daß jeder Stand, jede Confession, und unter den Evangelischen jede religiöse und kirchliche Richtung ihr besonderes Gewissen hat und befolgt. Da vielmehr in dieser Form kein sittliches Einverständniß zu erreichen ist, so muß Jeder, der sich zutraut, das Gewissen der andern Gruppe des Irrthums zu zeihen, sich der Erkenntnißmittel versichern, durch die er sie ihres Irrthums überführen könne. Die Schonung irrigen Gewissens ist oft genug eine Schonung der Sünde; das erkennt man aber nur, wenn man auch das eigene Gewissen zum Gegenstande sittlicher Beurtheilung nimmt, und sich von der selbstgefälligen Einbildung lossagt, daß das eigene Gewissen gerade das sei, welches das allgemeine sein sollte.

Der Umfang von Geboten, Verboten und Erlaubnissen des Handelns, welchen Jeder als Glied einer Nation, eines Standes, einer Confession und in seiner Altersstufe als sein Gewissen kennt und für sich geltend macht, ist nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes. Das ist evident, und wird auch durch den Sprachgebrauch bezeugt, daß man sich aus Etwas

Digitized by Google

ein Gewissen macht, nämlich aus der Ausführung einer Handlung oder der Unterlassung einer andern. Man bringt also in diesen Beziehungen das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns als solche aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt. Es ist freilich das am meisten verbreitete Vorurtheil, daß die Auctorität des Gesetzes für die Bethätigung des wechselnden Willens dadurch sicher gestellt sei, daß man sie als etwas Natürliches oder Naturartiges betrachten und schätzen dürfe. Aus dieser Rücksicht ist die Annahme so willkommen, daß man in dem angeborenen oder natürlich angestammten Gesetze des Gewissens den festen und unwandelbaren Maßstab besitze, welcher den unsichern und unzuverlässigen Willen gängeln könnte. Diese Voraussetzung also hält die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum aber besteht in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verräth. Hingegen ist die specifisch christliche Weltanschauung darauf gestellt, daß der Geist und der sittliche Wille des natürlich geborenen und natürlich beschränkten Menschen übernatürliche Bestimmung hat, und daß deswegen der sittliche Wille nicht an ein mit der natürlichen Ausstattung des Geistes verflochtenes Gesetz, wie vorgeblich das Gewissen wäre, gebunden ist, sondern an das Gesetz der Freiheit.

Es ist hier nicht angezeigt, diese Andeutung weitläufig zu erörtern; denn daraus würde sich die ganze Aufgabe der Sittenlehre ergeben. Dieselbe läßt sich aber nicht beiläufig lösen, wenn ein so besonderer Gegenstand wie das Gewissen erklärt werden soll. Die Frage nämlich ist, ob das gesetzgebende Gewissen, welches als erworbene Specialauctorität in gewissen Gruppen der menschlichen Gesellschaft gleiche beziehungsweise abweichende Handlungsweise vorschreibt, noch in besonderer Weise abgeleitet werden kann. Wenn ein bestimmter Weg zu der Lösung dieser Frage nicht sogleich einleuchtet, so wäre die Frage zu stellen, welche Erscheinung im sittlichen Willen des Menschen am meisten Verwandtschaft mit dem Gewissen verräth, welches nun einmal nicht so isolirt von dem Gebiete des thätigen Willens sein wird, wie es die gangbare Ansicht voraussetzt. Nun bietet der Sprachgebrauch die fast gleichnamige Tugend der Gewissenhaftigkeit dar, freilich ein Wort, welches in zweifer Stufe von Gewissen abgeleitet ist. Indessen

dadurch darf man sich nicht von der Untersuchung der so bezeichneten Sache abschrecken lassen; es käme nur darauf an, daß die Analyse der Gewissenhaftigkeit gelänge, ohne daß der Begriff des Gewissens dazu verwendet werden müßte. Die Gewissenhaftigkeit ist ohne Zweifel eine Tugend. Tugenden sind erworbene Ordnungen der Vorsätze und Handlungen innerhalb des Willens, welcher sich im Ganzen auf den gemeinsamen guten Endzweck richtet. Diese subjectiven Ordnungen der einzelnen Vorsätze und Handlungen entsprechen den Bedingungen, die dazu gehören, daß der Wille den guten Endzweck verfolgt. Eine wesentliche Bedingung der Art ist nun die, daß der Wille in einem besondern Beruf sein regelmäßiges und begrenztes Arbeitsfeld findet, auf dem er seinen Beitrag zum Ganzen der sittlichen Gesellschaft, nämlich zum Reiche Gottes leistet. Der Wille des Einzelnen muß durch den Beruf in besonderer Weise geregelt sein, damit er dem Gemeinwesen nützlich werde. Menschen ohne Beruf sind bekanntlich unnütz und sich wie Anderen zur Last. Jeder Mensch ist schon durch die natürlichen Bedingungen des Zusammenlebens dazu aufgefordert, seinen Anlagen gemäß einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen. Wenn diese besonderen Formen der regelmäßigen Arbeit auf die Production der sittlichen Gemeinschaft bezogen werden, so werden sie zu sittlichen Berufen ausgeprägt. Die Gewissenhaftigkeit ist nun die Tugend, welche der Bedeutung des Berufes für den sittlich guten Willen entspricht, und demgemäß dazu dient, daß man den ergriffenen Beruf als sittlichen ausübt. Oder die Gewissenhaftigkeit ist die vorausgehende Absicht, die einzelnen Vorsätze und Handlungen im Einklang mit dem besondern Beruf zu ordnen, in welchem man dem gemeinen Nutzen dient und seine Lebensbefriedigung erwartet. Die Gewissenhaftigkeit eines Jeden wird sich also an der Uebung seines Berufes entwickeln, oder an der Uebung der Mehrheit von Berufen, an denen man gleichzeitig theilnehmen kann. Denn allerdings schließen sich die bürgerlichen Berufe gegenseitig meistens aus, oder vielmehr die möglichen oder ausführbaren Combinationen derselben sind in der complicirteren Gesellschaft der Gegenwart eingeschränkter als in früheren Zeiten. Aber es gilt als Regel, daß die Männer einen Familienberuf und einen bürgerlichen zusammenfassen sollen. Nun sind die Berufsfelder an sich nicht so mechanisch abgegrenzt, daß nicht jeder durch seine freie Ueber-

Tugend

Beruf

Digitized by Google

legung die Grenzen seiner regelmäßigen Thätigkeit finden müßte. Hiefür gilt die Regel, daß alles, worauf man seine Gewissenhaftigkeit anwendet, eben dadurch in den anerkannten Beruf aufgenommen wird.

Die Handlungen nun, welche in dem Gebiete des sittlich aufgefaßten Berufes als nothwendig zum allgemeinen Besten erkannt werden, sind die Pflichten, welche zugleich den Charakter allgemeiner Liebespflichten und den der besonderen Berufspflichten an sich tragen. Jene allgemeine und diese besondere Beziehung der pflichtmäßigen Handlungen fallen in einander, weil das Besondere durch das Allgemeine gedeckt und das Allgemeine immer im Besondern wirklich wird. Die regelmäßige Form also, in welcher man die dem sittlichen Gemeinwesen dienenden Pflichten erfüllt, ist der Zusammenhang der sittlich aufgefaßten Berufspflichten. Was aber im Einklang mit dem allgemeinen Sittengesetz in jedem Augenblick Berufspflicht ist, findet Jeder durch seine am Beruf geübte Gewissenhaftigkeit. Und zwar wirkt diese Tugend gegenüber den regelmäßigen, alltäglichen Aufgaben unter dem Schein der Gewohnheit, aber hierin zugleich unter der vollen Empfindung der Freiheit und Selbstbestimmung. Man besinnt sich erst auf die Gewissenhaftigkeit als eine besondere, vorausgehende Absicht der Ordnung des Handelns nach dem Beruf, wenn man eine Versuchung zur Abweichung von der Berufspflicht erfährt. Dann kommt es zum Bewußtsein, was gemäß der Gewissenhaftigkeit geboten und verboten ist. Sie regelt aber auch die Erholung, welche mit der Berufsthätigkeit abzuwechseln hat, sie ordnet die Art und die Ausdehnung derselben, und sie zügelt in der gemeinsamen Erholung die Freiheit des geselligen Verkehres mit Anderen, so daß man nicht durch Verletzung derselben die gegenseitige Achtung auf das Spiel setze, welche mit der Schätzung des eigenen sittlichen Berufes Hand in Hand gehen muß. So umspannt die ordnende Wirkung der Gewissenhaftigkeit den größten Theil des menschlichen Lebens, sofern es die Art des sittlich Guten an sich trägt. Allein es bleibt noch ein Gebiet des Handelns übrig, welches nicht im Voraus durch den besondern Beruf umgrenzt ist. Jeder erfährt auch Aufforderungen zu handeln, und zwar sittlich zu handeln, welche in seiner regelmäßigen Berufsthätigkeit nicht vorgesehen sind, namentlich Zumuthungen der Wohlthätigkeit und der Dienstfertigkeit, welche nach verschiedenen

Digitized by Google

Rücksichten erwogen werden wollen, ehe man das Urtheil gewinnt, daß es Pflicht sei, in diesem Falle einem fernstehenden, unbekannten Menschen zu helfen. Man bildet nun dieses Urtheil, indem man in dem gesetzten Falle sich zu der entsprechenden Dienstleistung berufen achtet, oder indem man den Fall in seinen Beruf aufnimmt. Deshalb ist auch hiebei die Gewissenhaftigkeit als der subjective Maßstab der Einordnung des Falles in die Reihe der Pflichten wirksam. Indem also auch über die außerordentlichen Liebespflichten gemäß der Gewissenhaftigkeit zu entscheiden ist, so ergiebt sich, daß diese Tugend das nächste gesetzgebende Organ in uns selbst ist, aus welchem man erkennt, was regelmäßig oder außerordentlich zu thun geboten und verboten ist, und in welcher Art und welchem Umfange man sich etwas erlauben darf. Allein weil der Beruf, welchem die Gewissenhaftigkeit entspricht, innerhalb des sittlichen Ganzen, dem man dienen will, das besondere regelmäßige Gebiet der Bethätigung ist, und die Complicationen der Berufe nur gruppenweise gleich sind, übrigens aber in besonderer Weise von einander abweichen, so bietet die Gewissenhaftigkeit für Jeden, der sie besitzt, nur den Werth einer Specialauctorität dar. Als solche muß sie bereit sein, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Maßstäbe der Sittlichkeit beaufsichtigen und berichtigen zu lassen.

Diese Erörterung macht es nun meines Erachtens evident, daß die Tugend der Gewissenhaftigkeit und was man unter dem gesetzgebenden Gewissen verstehen kann, sich decken. Was dem Wortlaut nach als eine Folge des Gewissens erscheint, ist die Sache selbst, die gesucht wird; die Ableitung der Gewissenhaftigkeit ist zugleich die Erklärung des innern Gesetzes, welches man Gewissen nennt, und läßt die Grenze erkennen, welche dem Werthe dieser Größe zu setzen ist. Dieses Ergebniß wird nun auch bestätigt, wenn man gewisse Wendungen des Sprachgebrauches genauer ins Auge faßt. Da ist zunächst das Prädicat „Gewissenlos" ebenso gut dahin zu verstehen, daß Einem das gesetzgebende Gewissen fehlt, als daß er der schuldigen Gewissenhaftigkeit ermangelt. Oder vielmehr, da es auf diesem Gebiete keine bloße Verneinung giebt, die nicht das positive Gegentheil von dem wäre, was eigentlich sein soll, so ist die Gewissenlosigkeit das Gegentheil der Gewissenhaftigkeit. Ein gewissenloser Mensch ist derjenige, bei welchem man die Geltung des innern Gesetzes des

Digitized by Google

Gewissens vermißt, oder vielmehr der, dessen Handlungsweise durch keine Anerkennung besondern Berufes geordnet ist, bei welchem man auf Uebung der Gewissenhaftigkeit, wo man sie erwarten sollte, nicht rechnen darf. Das Prädicat hat in den einzelnen Fällen seiner Anwendung einen überaus verschiedenen Umfang. Die Gewissenlosigkeit ist entweder eine allgemeine oder zeigt sich nur in besonderen, vielleicht ganz untergeordneten Verhältnissen des Lebens, sie ist bei dem Einen so gut wie Grundsatz, bei dem Andern nur ein Fall von gewohnter Fahrlässigkeit. Immer aber erklärt sie sich durch die allgemeine Zurückweisung oder durch die ungebührliche Einschränkung der Bedeutung, welche der sittliche Beruf für den Menschen hat. Zugleich ergiebt sich, daß Gewissenlosigkeit nicht das höchste Prädicat im Bösen ist. Denn mit ziemlich weitgreifender Ausübung derselben kann ein Grad natürlicher Gutmüthigkeit und eine strichweise Dienstfertigkeit verbunden sein. Demgemäß erkennt man wiederum, daß das innere Gesetz des Gewissens, dessen Gegentheil die Gewissenlosigkeit ist, nur einen Ausschnitt des erkennbaren allgemeinen Sittengesetzes darstellt, also mit Unrecht auf den ganzen Umfang dieser Größe taxirt wird. „Wider das Gewissen handeln" bedeutet nichts anders, als das Gegentheil von dem ausführen, was man als Berufspflicht deutlich erkannt hat. Ein „enges Gewissen" hat derjenige, welcher mehr von seinem sittlichen Berufe ausschließt, als der Andere den Umständen nach von ihm erwartet. Dieses findet meistens seine Anwendung auf den Umfang des Handelns, welches im Allgemeinen als erlaubt vorauszusetzen ist, also auf die Mittel der geselligen Erholung, aber auch auf Fälle von eigentlich sittlichem Handeln, welche ein Anderer von gleichem Berufe zu seinen Pflichten rechnen würde. Ein „weites Gewissen" hingegen ist ein wohlwollender Ausdruck für ein Maß von Gewissenlosigkeit, welches sich mit unzweifelhafter Gewissenhaftigkeit in anderen Beziehungen verbindet. Ein „ängstliches Gewissen" knüpft sich an eine eigenthümliche Unsicherheit des Urtheils, welche Fälle des Handelns durch den Beruf direct geregelt, und welche von demselben gewissermaßen frei gelassen werden, d. h. als Acte der Erholung nur auf die indirecte Regelung durch die Gewissenhaftigkeit angewiesen sind. Ein ängstliches Gewissen erzeugt „Gewissensskrupel", Urtheile, welche dem Handeln voraufgehen oder nachfolgen, und die „Bedenken" ausdrücken, ob eine Hand-

W.!

Digitized by Google

lung, die durch den Beruf als erlaubt erscheint, nicht doch durch ihn verboten ist. Die nachfolgenden Gewissensskrupel haben eine gewisse Aehnlichkeit mit den „Gewissensbissen", sind auch vielfach im Begriff, sich in solche zu verwandeln; allein beides unterscheidet sich doch begrifflich deutlich von einander. Die Gewissensbisse drücken das Unrecht einer begangenen Handlung im Verhältniß zur eigenen sittlichen Gesammtbestimmung kategorisch aus; die Gewissensskrupel vergegenwärtigen die Hypothese des Unrechts einer beabsichtigten oder begangenen Handlung im Vergleich mit dem Berufsbewußtsein. Hieran erkennt man beiläufig die Verschiedenartigkeit der beiden Reihen von Erscheinungen, welche den Namen des Gewissens führen. Es ist aber nun wieder der Maßstab des sittlichen Berufes, den man aufrecht erhält, indem man „sich aus etwas ein Gewissen macht", und „etwas nicht über sein Gewissen bringen kann". Alles dieses sind Ausdrücke der Gewissenhaftigkeit, nach welcher man das Recht zu einer Handlung auf ihre Uebereinstimmung mit unserem sittlichen Berufe untersucht. Endlich betreibt man etwas als „Gewissenssache", sofern man sich durch die eigene Fähigkeit und durch die besonderen Umstände vor allen Anderen berufen findet, etwas Wichtiges auszuführen.

Alle diese Data des Sprachgebrauches bezeugen die praktische Bedeutung des Gewissens, welche deutlich auf die Ordnung der Gewissenhaftigkeit für das Handeln hinweist. Die daraus entspringenden Regeln haben aber ihre Grenze an dem sittlichen Werthe des Berufes, und werden überschätzt, wenn man sich das Gewissen als das allumfassende, höchste, unüberschreitbare Sittengesetz vorspiegelt, welches nach der von den Stoikern gebildeten Ansicht von Allen in übereinstimmender Weise anerkannt wäre. Solche Ueberlieferungen führen ein zähes Leben, und treiben gelegentlich trotz ihrer Veraltung neue Blüthen. Eine solche ist die neuerdings aufgekommene Redensart von dem „öffentlichen Gewissen", durch welche der ziemlich relativen Größe der öffentlichen Meinung ein stärkeres Gewicht verliehen werden soll, als ihr von Rechts wegen zukommt. Die Fabricanten der öffentlichen Meinung sind selbst eines hohen Maßes von Gewissenlosigkeit verdächtig; es ist daraus verständlich, daß sie dieselbe hinter dem von ihnen erfundenen öffentlichen Gewissen zu verstecken suchen. Der Ausdruck ist nun in jeder Beziehung widersinnig. Soll er nach der gegebenen Deutung von der Gewissenhaftigkeit verstanden werden,

Digitized by Google

so ist deren Spielraum immer ein besonderer, niemals ein allgemeiner und öffentlicher. Aber auch wenn der Ausdruck nach der gewöhnlichen Deutung des allgemeinen Gewissens verstanden werden soll, so steht ihm der Umstand entgegen, daß dasselbe immer nur als das innere Gesetz in Jedem vorausgesetzt wird. Nichts desto weniger ist die Bildung jenes Ausdruckes nur gemäß dieser hergebrachten Vorstellung möglich gewesen. Ein anderer Mißbrauch des Gewissens, welcher sich hieran knüpft, ist der Vorwand, daß das Gewissen eine gesetzgebende Macht für den Einzelnen sei, welcher das letzte Wort gebühre, und daß derjenige, welcher eine Handlungsweise auf sein Gewissen stützt, dadurch berechtigt werde, jede andere sittliche Auctorität abzulehnen, weil er die für ihn entscheidende behaupte. Dieses Verfahren ist in sich nicht ganz klar. Denn so wie es im Streite über Recht und Pflicht vorzukommen pflegt, so wird in ihm die Besonderheit des gesetzgebenden Gewissens zugegeben, und nicht auf der Identität und Allgemeinheit desselben in allen Menschen bestanden. Nichts desto weniger wird dem eigenen Gewissen der Werth der letzten sittlichen Instanz für m i c h beigelegt, während doch m e i n Gewissen als etwas Besonderes darauf angewiesen ist, sich durch die erkennbaren allgemeinsten Grundsätze regeln und berichtigen zu lassen. Wenn also Einer durch die Art, wie er sich auf sein Gewissen beruft, kund thut, daß er dasselbe der Unterordnung unter die oberste Regel des Handelns entziehen, und eine auf diese gerichtete gemeinsame Erörterung ablehnen will, so liegt nicht ein Fall von Nöthigung durch die Gewissenhaftigkeit, sondern ein Fall von Rechthaberei vor, welche hinter dem schön klingenden Titel versteckt werden soll. Die römischen Bischöfe in Preußen pflegen zu sagen, daß sie um ihres Gewissens willen den Gesetzen des Staates nicht gehorchen können. Das heißt, daß ihr amtlicher Beruf die Anerkennung der Aufsichtsrechte des Staates über die Kirche ausschließt, oder vielmehr, daß ihr amtlicher Beruf ihnen die Untergrabung der Selbständigkeit des Staates gegen ihre Kirche gebietet. Denn wenn nicht dieses der Sinn ihres Verhaltens wäre, so könnten sie sich der Collision durch Niederlegung ihres Amtes mit Recht entziehen. Allein es braucht ihnen Niemand zu glauben, daß sie aus persönlicher Gewissenhaftigkeit, aus sittlicher Treue gegen ihren Beruf handeln, nachdem sie ihren bischöflichen Beruf durch die Votirung der Unfehlbarkeit des

Digitized by Google

Papstes oder durch Unterwerfung unter dieselbe überhaupt ruinirt haben. Im Vergleich mit dieser Auctorität giebt es überhaupt keine persönliche Selbständigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern nur den knechtischen Gehorsam gegen päpstliche Gebote, welche heute so und morgen entgegengesetzt lauten, je nachdem die politische Zweckmäßigkeit es fordert. Es ist aber in allen Fällen sehr verdächtig, wenn Collisionen zwischen verschiedenen sittlichen Gebieten, die durch methodische Erkenntniß gelöst werden können, durch Berufung des Einen der Streitenden auf sein Gewissen fixirt und verewigt werden sollen. Leider sind auch noch andere Vertreter kirchlicher Interessen, als die Genannten, zu leicht geneigt, ihr Gewissen ins Spiel zu bringen, wo es sich um technische Fragen handelt. Sie denken nicht daran, daß derjenige, welcher zu freigebig mit der Anrufung seines Gewissens ist, seine Gewissenhaftigkeit dadurch in dasselbe Licht stellt, welches auf die Ehrlichkeit Solcher fällt, die von Versicherungen derselben überfließen. Es ist überhaupt für das Christenthum verhängnißvoll, daß das Maß des kirchlichen Eifers und das der sittlichen Einsicht so oft nicht im Gleichgewicht stehen.

Diese Bemerkung wird schon durch eine Reihe von Erscheinungen in der ältesten Zeit der christlichen Kirche herausgefordert, welche Paulus unter dem Titel des schwachen oder irrenden und des befleckten oder gebrandmarkten Gewissens beurtheilt. Dieser Sprachgebrauch ist ganz verständlich, da es sich um Besonderheiten im christlichen Leben handelt, welche man zu seinem religiösen Beruf rechnet, ohne durch die allgemeine Norm des Christenthums dazu berechtigt oder genöthigt zu sein. Also geborene Heiden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus an heidnischen Opfermahlen theilzunehmen, weil sie die Götter der Heiden für wirkliche und zwar schädliche Wesen höherer Art halten; geborene Juden unter den Christen machen sich ein Gewissen daraus Fleisch zu essen, das von einem heidnischen Opfer herrühren könnte und sie verunreinigen würde. Man sieht, die Einsicht solcher Menschen in den Christenberuf leidet daran, daß sie Reste der früheren Ueberzeugungen festhalten, die durch das Christenthum ungültig gemacht sind. Ihr Gewissen ist schwach, weil ihre Gewissenhaftigkeit durch irrige Erkenntniß geregelt ist. Aber wenn Andere die Enthaltung von Fleischgenuß und die Ehelosigkeit, diese Satzungen vorchristlicher Herkunft, nicht blos

Digitized by Google

für sich verbindlich achten, sondern als Gesetz für alle Christen geltend machen, so ist ihr Gewissen befleckt: sie müssen den Zweifel an der Allgemeingültigkeit dieser Besonderheiten, die sie in den allgemeinen Christenberuf einschließen, geflissentlich unterdrückt haben. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die gleichartigen Erscheinungen schwachen und befleckten Gewissens durch die Kirchengeschichte hindurch zu verfolgen. Es ist bedeutsam genug, daß die ältesten christlichen Urkunden diesen Maßstab an die Hand geben, nach welchem es geboten ist, das schwache Gewissen eines Andern zu schonen und dem befleckten Gewissen, welches uns meistern will, Widerstand zu leisten. Denn darum, daß Einer irgend welche aparte Satzungen mit der allgemeinen Ordnung des christlichen Lebens unter dem Titel seines Gewissens zusammenfaßt, gewinnt er kein Recht auf unbeschränkte Freiheit der Bewegung und auf Achtung der Anderen. Die „Gewissensfreiheit" kommt dem Einzelnen nur insofern zu, als die Rechtsordnung des Staates ihn nicht hindern soll, seinem religiösen Beruf, so wie er ihn versteht, gemäß zu leben. Wenn jedoch Einer seinen religiösen Beruf in widerrechtliche und verbrecherische Handlungsweise setzt, und wenn er dafür eine Gemeinde sammeln will, so erfährt er mit Recht die Gegenwirkung des Staates. Denn dessen Vertreter sind befähigt und berechtigt, die Beziehungen der Religion und der Sittlichkeit zu beurtheilen, obgleich sie nicht im Stande sind, von Staats wegen Religion und Sittlichkeit im Volke direct hervorzubringen.

Alle diese Erörterungen haben zur Bestätigung des Ergebnisses geführt, daß das Gewissen immer nur eine Specialauctorität darstellt, welche ebenso gewiß der Regelung durch das allgemeine Sittengesetz unterworfen ist, als der Beruf seinen sittlichen Werth durch die Eingliederung in das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, oder in das Reich Gottes findet und behauptet. Es giebt jedoch einen Fall, in welchem das Berufsbewußtsein den höchsten Rang der Auctorität einnimmt und die nach ihm geregelte Gewissenhaftigkeit sich vor keinem anerkannten Gesetze zu beugen braucht, ohne an ihrem sittlichen Werthe Einbuße zu leiden. Diese Stellung in der Geschichte behauptet unser Herr Jesus Christus; weil die Ausführung seines Berufes das umfassende Ganze des sittlichen Lebens, das Reich Gottes herbeiführt, und das vollständige Sittengesetz der Liebe gegen den Nächsten und gegen den Feind in die-

Digitized by Google

jenige Geltung setzt, welche ihm in der Gemeinde Christi beigelegt wird. Collidirt hat freilich sein Lebensberuf mit dem Gewohnheitsgesetze der jüdischen Gesellschaft. Indem er nun aus seinem Berufsbewußtsein heraus sich den Uebeln unterwarf, welche daraus für ihn folgten, hat er seine Gewissenhaftigkeit bewährt, und dem Gesetze der allgemeinen Liebe, welchem seine Berufsführung gewidmet war, den weitesten Spielraum eröffnet. Auf Grund dieser Leistung und in Kraft ihres fortwirkenden Antriebes, entspringt jede Reformation des christlichen Lebens aus dem Rechte des reformatorischen Berufes gegen das Gesetz einer von der Wahrheit des Christenthums abgewichenen Gestalt der Kirche. Nach diesem Rechte hat Luther zu Worms sein persönliches Gewissen gegen die höchsten weltlichen Mächte eingesetzt, d. h. seine Gewissenhaftigkeit in der Vertretung des wiedergefundenen reinen Verstandes des Evangeliums. Wir erfreuen uns dieses Conflictes, weil wir uns seines Ertrages für uns erfreuen, und unser Mitgefühl durch keinen tragischen Ausgang in Anspruch genommen wird. Weniger erfreulich ist der Nachklang des Tages zu Worms in der häufigen Rede von dem „protestantischen Gewissen", durch welche die Sache des Protestantismus wirklich nicht gefördert wird.

3.

Es sind also zweierlei Reihen von Erscheinungen zu unterscheiden, welche mit demselben Namen des Gewissens bezeichnet werden. Dieses Ergebniß hat etwas Befremdendes, da Erscheinungen der einen und der andern Reihe in der Erfahrung sehr eng verbunden sein können. Wer dem Verbot seines gesetzgebenden Gewissens nicht Gehör gegeben hat, wird der Gewissensrüge sein Ohr öffnen müssen. Wer vor einer Handlung, die er doch begeht, Gewissensskrupel oder Bedenken gehegt hat, wird nachträglich vielleicht von Gewissensbissen gequält werden. Wenn man gewohnt gewesen ist, solche Erfahrungen durch die bisher gangbare Ansicht zu beleuchten, daß das Gewissen im Vergleich mit dem Willen Eine in sich geschlossene Größe sei, die sich nur verschiedene Anwendungen gebe, so wird man durch die gegebene Darstellung der Sache sich schwer überzeugen lassen. Jedenfalls wird die Rückfrage beachtet werden müssen, ob denn das rügende und das gesetzgebende Gewissen wirklich verschiedenen Wurzeln entsprießen, und im Grunde nichts mit einander gemein haben? Wenn die Zustimmung zu den

Digitized by Google

obigen Ergebnissen nur an der Bejahung dieser Bedingung hängt, so wird die bejahende Antwort zum Abschlusse der Untersuchung dienen. Aber freilich muß man recht gründlich auf die hergebrachte Illusion verzichten, daß das Gewissen als eine in sich geschlossene, fertige Naturbestimmtheit des sittlichen Erkennens und Gesammttriebes dem beweglichen und stets unzuverlässigen Willen allgegenwärtig gegenüberstehe. Man wird ferner auf das deutliche Zusammensein und die durchgängige gegenseitige Verflechtung beider Reihen des Gewissens am wenigsten auf den Stufen der sittlichen Entwickelung zu rechnen haben, in welchen die Naturbestimmtheit des Willens noch überwiegt. Wenn auch im unreifen Kindesalter die natürliche Unschuld durch lebhafte Empfindungen des rügenden Gewissens sich zu erkennen giebt, so kann man gleichzeitig nichts weniger erwarten, als den Besitz einer irgendwie befestigten Gewissenhaftigkeit, welche sich immer nur an das Verständniß und die Gewohnheit eines Berufes knüpft. So lange aber ein Kind zum Spielen berechtigt ist, fehlt ihm der Anlaß zur Entwickelung von Gewissenhaftigkeit. Die Stetigkeit des Gehorsams eines gut erzogenen Kindes, seine Anhänglichkeit an die Aeltern und Erzieher, endlich die Ordnungsliebe, welche dazu kommt, sind als Erscheinungen besonderer Gewöhnung von unzweifelhaftem sittlichem Werth, aber sie sind noch nicht auf Gewissenhaftigkeit zu beurtheilen. Diese innere Ordnung der Vorsätze und Handlungen, deren Spannkraft und deren Selbstbescheidung der Stellung des sittlichen Berufes in dem Ganzen der sittlichen Gesellschaft entsprechen, läßt sich nur auf der Stufe des reifen, tugendhaften Charakters erwarten. In diesem wird man nun auch auf eine besondere Elasticität des rügenden Gewissens zu rechnen haben. Und zwar ist diese Erscheinung, wenn sie im reifen Charakter eintritt, noch besonders ausgezeichnet als Probe des erworbenen sittlichen Zartgefühls. Das Zusammentreffen der beiden Reihen des Gewissens in dem gereiften sittlichen Charakter erklärt sich nun daraus, daß die Erklärungsgründe, welche für die eine und die andere Reihe nachgewiesen wurden, nicht gleichgültig gegen einander sind, vielmehr, genau betrachtet, sich gegenseitig einschließen. Das rügende Gewissen war darauf zurückgeführt worden, daß die allgemeine Selbstbestimmung zum gemeinsamen Guten, welche durch eine einzelne unrechte Handlung unterbrochen worden ist, sich dem Bewußtsein als die unbedingte Rüge

Digitized by Google

des begangenen Vergehens vergegenwärtigt. Diese eigentliche Selbstbestimmung zum Guten oder die sittliche Freiheit, welche in dem rügenden Gewissen offenbar wird, ist auf den unentwickelteren Stufen der sittlichen Bildung vielmehr als Ahnung gegenwärtig, und wird in diesem Falle schwerlich je in bestimmter Vorstellung gefaßt und ausgesprochen. Hiezu gelangt man aber, wenn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten durch die Erfahrung von dem Werthe des besondern sittlichen Berufes sowohl deutlich begrenzt als aufgeklärt und verstärkt wird. Denn in dem als sittlich geschätzten Berufe erfährt und erkennt man das Zusammenfallen der eigenen Freiheit mit der durch die Gesellschaft und ihr Gesetz ausgeübten Nöthigung. Ist also die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten der Grund des rügenden Gewissens, wird aber diese eigentliche Freiheit zur vollständigen Gewißheit und Fertigkeit, indem man in der Uebung des sittlichen Berufes die Gewissenhaftigkeit erwirbt, so ist es erklärt, daß das rügende Gewissen einerseits als die Vorstufe des gesetzgebenden auftritt, andererseits seine nicht zu lähmende Spannkraft gerade dann beweist, wenn die Gewissenhaftigkeit dem Charakter das Gepräge seiner Reife und Durchgebildetheit verleiht. So ist der Zusammenhang, aber auch die Verschiedenheit der beiden Reihen des Gewissens darin begründet, daß der sittliche Wille in verschiedenen Stufen sich verwirklicht. Dieses gilt auch zunächst dafür, daß das rügende Gewissen als das sittliche Zartgefühl erst dann zur vollen Geltung gelangt, wenn die Gewissenhaftigkeit im Charakter herrscht. Denn die Gewissensrüge setzt ja immer nur dann ein, wenn die Gewissenhaftigkeit beim Handeln ausgesetzt hat; also wenn der im Ganzen gewissenhafte Wille im einzelnen Falle sich selber untreu geworden und unter die Stufe herabgekommen ist, die ihm gebührt. Dann dient das rügende Gewissen dazu, daß der Faden der Gewissenhaftigkeit wieder aufgenommen werde. Aber vielmehr ist das rügende Gewissen unter diesen Umständen die Erscheinung der sich herstellenden Gewissenhaftigkeit selbst. Denn die allgemeine Selbstbestimmung zum Guten ist dem reifen Charakter eben in der Form seines sittlichen Berufsbewußtseins gegenwärtig. So bewährt sich in diesem Zusammenhange auch die Einheit der beiden Reihen. Aber sie bewährt sich so an dem erfüllten Ziele der Freiheitsentwickelung, nicht an einem vorgeblichen gesetzlichen Naturgrunde derselben.

Einheit.

Digitized by Google

5

Unterricht

in der

christlichen Religion.

Von

Albrecht Ritschl.

Zweite verbesserte Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1881.

Digitized by Google

Otto Rasemann

zu Halle a. S.

in alter Treue

von Neuem gewidmet.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die Absicht, in der ich 1875 dieses Buch veröffentlicht habe, nämlich dem Religionsunterricht in der Gymnasialprima zu dienen, ist direct nicht in Erfüllung gegangen. Nur in die Hände von Schülern einzelner Gymnasien ist dasselbe gelangt. Ich finde dieses erklärlich, glaube jedoch abwarten zu dürfen, ob nicht das Buch auch für seinen ursprünglichen Zweck brauchbar gefunden werden wird. Außerdem aber scheint dasselbe sich für den eigentlich theologischen Bildungskreis empfohlen zu haben; sonst würde nicht die sehr starke Auflage binnen sechs Jahren vergriffen worden sein. Wenigstens ist die Gunst irgend einer Partei für diesen Erfolg nicht in Anschlag zu bringen. Unter diesen Umständen aber bin ich darüber besonders erfreut, daß ich in der neuen Auflage dieses Buches manche Unebenheiten habe ausgleichen und Mängel berichtigen können, welche theils Anderen theils mir selbst aufgestoßen sind. Sie waren meistens hervorgegangen aus einer Unachtsamkeit, welche die gespannte Aufmerksamkeit auf neue Combinationen zu begleiten pflegt. In dieser Beziehung gebe ich bereitwillig zu, daß gewisse Einwendungen gegen die öffentliche Brauchbarkeit oder, wie man sagt, Kirchlichkeit dieses Unterrichtes berechtigt gewesen sind. Nur kann ich darüber meine Verwunderung nicht unterdrücken, daß ein übrigens wohlwollender Beurtheiler in dem Schleswig-Holstein'schen Kirchen- und Schulblatt die Kirchlichkeit an dem Buche deshalb vermißte, weil es nur auf die heilige Schrift

Digitized by Google

sich stütze. Besteht es denn nicht mehr zu Recht, was ich mir gestattet habe als Anmerkung zu § 3 anzuführen? Habe ich denn nicht an den wichtigsten, nämlich den praktischen Lehrpunkten ihre Uebereinstimmung mit den Lehrordnungen der Kirche nachgewiesen? Oder ist eine Lehrweise nur dadurch kirchlich, daß sie sich in dem durch Melanchthon eingeführten Schema bewegt, welches im Ganzen den Schulgebrauch der mittelaltrigen Theologie fortsetzt? Wenn dieses gemeint ist, dann setzt man unsere Kirche zur einfachen Schule herab; diesem Verfahren aber werde ich mich niemals fügen, sondern stets Widerstand leisten. Denn sofern unsere Kirche auch Schule ist (§ 87), also Lehrordnungen aufstellt, läßt sie eine Mehrheit theologischer Schulen im Dienste ihres praktisch-religiösen Zweckes zu, ja sie erfordert sie, wenn sie ihre Gesundheit und Universalität bewähren soll.

Göttingen, 24. Juli 1881.

Der Verfasser.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

§ 1—4. Einleitung . . . . . 1.

Erster Theil. Die Lehre von dem Reiche Gottes.

§ 5—10. Das Reich Gottes als höchstes Gut und Aufgabe der christlichen Gemeinde . . . . . 3.
§ 11—18. Der Gedanke Gottes . . . . . 9.
§ 19—25. Christus als der Offenbarer Gottes . . . . 17.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 26—33. Sünde, Uebel, göttliche Strafe . . . . . 24.
§ 34—39. Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung . . . 31.
§ 40—45. Christus als der Versöhner der Gemeinde . . 36.

Dritter Theil. Die Lehre vom christlichen Leben.

§ 46—50. Die Heiligung aus dem heiligen Geiste und die christliche Vollkommenheit . . . . . 42.
§ 51—55. Die religiösen Tugenden und das Gebet . . . 48.
§ 56. 57. Gliederung des Reiches Gottes und sittlicher Beruf 53.
§ 58. 59. Ehe und Familie . . . . . 55.
§ 60—62. Recht und Staat . . . . . 56.
§ 63. 64. Sittliche Tugend und Pflicht . . . . . 58.
§ 65—68. Die sittlichen Tugenden . . . . . 59.
§ 69—71. Sittengesetz, Pflicht, Erlaubniß . . . . . 62.
§ 72—75. Die sittlichen Pflichtgrundsätze . . . . . 66.
§ 76. 77. Das ewige Leben als jenseitiges . . . . . 70.

Digitized by Google

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

		Seite
§ 78—81.	Das gemeinsame Gebet und die Kirche	72.
§ 82. 83.	Wort Gottes und Sacramente	76.
§ 84.	Die Kirche als Gegenstand des Glaubens . . .	78.
§ 85—88.	Die Kirche in der Geschichte	79.
§ 89.	Die christliche Taufe	85.
§ 90.	Das Abendmahl des Herrn	86.

Digitized by Google

Einleitung.

§ 1.

Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besondern Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist, so muß der ihr eigenthümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Werthschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christenthums richtig verstanden werde. Eine Lehrdarstellung, welche eines oder das andere dieser Glieder bei Seite setzt, wird fehlerhaft ausfallen.

§ 2.

Das Christenthum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein, welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt. Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntniß Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christenthum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntniß seines Vaters zuschreibt[a]), und indem sie ihre Erkenntniß Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott selbst sich erkennt[b]). Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes[c]).

a) Mt. 11, 27.

b) 1 Kor. 2, 10—12.

c) Mt. 28, 19.

Digitized by Google

§ 3.

Das Verständniß des Christenthums wird nur dann dem Anspruch desselben auf Vollkommenheit (§ 2) gerecht werden, wenn es vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus unternommen wird. Weil aber im Laufe der Geschichte derselbe mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der heiligen Schrift schöpfe[a]). Dieser Grundsatz bezieht sich direct auf die im Neuen Testament gesammelten Urkunden des Christenthums, zu welchen sich die Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament als unumgängliche Hülfsmittel des Verständnisses verhalten. Jene nun begründen das sachgemäße Verständniß der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christenthum als katholisch ausgeprägt haben.

a) Art. Smalc. II. 2. Verbum dei condit articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem. Form. concordiae, prooem.

§ 4.

Der Unterricht in der christlichen Religion muß so eingetheilt werden, daß die in § 1 aufgestellten Bedingungen gewahrt werden. Auch der Theil der Lehre, welcher auf das Leben des einzelnen Christen sich beziehen soll, wird von den gemeinschaftlichen Bedingungen der Religion und der sittlichen Ausbildung beherrscht sein, welche in den vorangehenden Theilen direct aufgezeigt werden. Der Unterricht in der christlichen Religion zerfällt in die Lehren

1. von dem Reiche Gottes;
2. von der Versöhnung durch Christus;
3. von dem christlichen Leben;
4. von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

Digitized by Google

Erster Theil. Die Lehre vom Reiche Gottes.

§ 5.

Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut[a]) der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde[b]); allein es ist als das höchste Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung[c]) die Glieder der Gemeinde sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden[d]). Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe.

a) Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mc. 1, 15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet (Lc. 11, 2; Mt. 6, 10). Der Werth des höchsten Gutes ist besonders in dem Bilde des Gastmahles ausgedrückt (Mt. 22, 2—14; 8, 11; Lc. 14, 16—24; 13, 29). Bei Johannes ist die Verheißung des ewigen Lebens von gleichem Werthe.

b) Indem Christus in seinem Offenbarungsberufe thätig ist, verwirklicht er das Reich Gottes (Mt. 12, 28); um dessen Aufgabe für die Menschen zu sichern, beruft er die zwölf Jünger, damit sie um ihn seien (Mc. 3, 14; Lc. 12, 32), die Geheimnisse des Reiches Gottes erfahren (Mc. 4, 11), und in dieselbe Gemeinschaft mit Gott eintreten, die er selbst behauptet (Joh. 17, 19—23); gemäß dieser Bestimmung unterscheidet er sie, die Söhne Gottes, als eigenthümliche Religionsgemeinde von der israelitischen Gemeinde der Knechte Gottes (Mt. 17, 24—27).

c) Die Gleichnißreden (Mc. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachsthum des Getreides u. dergl. sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Product der Menschen an, welches aus deren Selbstthätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird. Den gleichen Sinn hat das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20).

d) Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16—20; 13, 33; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11).

Digitized by Google

In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18). Zum Frieden vgl. Mc. 9, 50; Röm. 12, 18; 14, 19; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 13; Hebr. 12, 14. Zur Freude und Seligkeit vgl. Gal. 5, 22; Jak. 1, 25. Luthers kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, zweiter Artikel: „— daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit".

§ 6.

Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi an der Hervorbringung des Reiches Gottes theilnehmen, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten[a]). Dieselbe erhält ihren Antrieb aus der in Christus offenbaren Liebe Gottes (§ 13. 22). Die Erweiterung des Begriffs des Nächsten auf die Menschen als Menschen d. h. als sittliche Personen, stellt das Reich Gottes zunächst in Gegensatz zu den engeren sittlichen Gemeinschaften (§ 8), welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen und die natürliche Bedingtheit ihrer gemeinsamen Thätigkeiten eingeschränkt sind[b]). Das Gesetz der Liebe aber erscheint als das Gegentheil der blos privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft[c]), und überbietet den Grundsatz der persönlichen Achtung der Anderen, welcher im mosaischen Dekalog ausgeführt ist[d]).

a) Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mc. 12, 28—33) bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1 Joh. 4, 19—21; 5, 1—3).

b) Der Nächste ist nicht mehr blos der Verwandte und der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der wohlthätige Genosse eines feindlichen Volkes (Lc. 10, 29—37); also ist die Liebe gegen den Feind in ihren überhaupt statthaften Erweisungen in die alle Menschen umfassende Liebe des Christen eingeschlossen (Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 14. 20. 21). Jene specielle Vorschrift hat nicht den Sinn, daß man den Feind in dem unterstützen soll, was er uns zuwider thut, sondern den, daß man in ihm die Menschenwürde achtet und zur Versöhnung und Verzeihung bereit

Digitized by Google

ist (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25). Die regelmäßige Aufgabe ist freilich die Liebe zu den Brüdern (1 Petr. 1, 22; 3, 8; 1 Thess. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1); da aber die christliche Gemeinde die eigentliche Form ist, in welcher Glieder der verschiedenen Völker zu der sittlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe verbunden werden, so ist der Umkreis des Reiches Gottes auch in dieser Vorschrift auf alle Menschen ausgedehnt (Gal. 3, 28; 5, 6; 1 Kor. 7, 19; Kol. 3, 10. 11).

c) Die Verzichtleistung auf die eigenen Rechte, welche aus dem Gesetze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38—42; auch der Böse V. 39. muß als ein Bruder verstanden werden).

d) Der mosaische Dekalog schreibt außer der Ehrerbietung gegen die Aeltern die negative Achtung der persönlichen Rechte jedes Andern vor, nämlich daß man die Beschädigung derselben unterläßt (2 Mos. 20, 12—17). Diese Achtung ist immer die Voraussetzung der positiven Achtung, die in der Liebe zu den Anderen sich vollendet (Röm. 12, 10); diese findet ihre Erscheinung in der positiven Förderung des Wohles Aller, also in der Bethätigung des Gemeinsinnes (Röm. 12, 16. 17; 15, 7; Phil. 2, 2—4; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 11; Hebr. 10, 24; 1 Petr. 3, 8). Indem der Dekalog in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt erscheint (Jak. 2, 8. 9; Röm. 13, 8—10), hat dieses eben einen weitern Umfang als die Verbote jenes.

§ 7.

Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesammtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Unterthanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen Religion entsprungen, welche deren ursprüngliche Zweckbestimmung bezeichnen[a]). Dieselben sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Propheten zu der Aussicht erhoben worden, daß in Folge des übernatürlichen Gerichtes Gottes die Gottesherrschaft an der Gerechtigkeit des sittlich gereinigten israelitischen Volkes verwirklicht und auch von den heidnischen Völkern anerkannt werden wird[b]). Diese Idee unterscheidet sich von der gleichnamigen heidnischen Bezeichnung der Götter als Könige theils durch den Hintergrund der freien Weltschöpfung durch Gott, theils durch den humanen Inhalt des entsprechenden

Digitized by Google

Gesetzes (§ 6, d), und erzeugt eben deshalb die Aussicht auf die religiöse und sittliche Vereinigung der Völker. Der christliche Sinn des Gedankens überschreitet dessen alttestamentliche Form insofern, als die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und den ceremoniellen Bedingungen frei gestellt wird, in denen der alttestamentliche Gedanke und die jüdische Hoffnung befangen blieb[c]).

a) Der einzige Gott, welcher die Welt geschaffen hat und deshalb der König aller Völker ist (Jer. 10, 10—16; Ps. 47; 97; 103, 19—22), will im Besondern das von ihm erwählte Volk als König leiten, unter der Bedingung, daß es den Bundesvertrag durch Gehorsam aufrecht erhält (2 Mos. 19, 5. 6; Richt. 8, 23; Jes. 33, 22). Als Herrscher verwaltet Gott das Recht unter allen Völkern (Ps. 9, 8. 9; 1 Sam. 2, 2—10; Jes. 3, 13), insbesondere aber in dem erwählten Volk, theils indem er als Heerführer dessen Recht gegen die anderen Völker durchführt (2 Mos. 7, 4; Ps. 7, 7—14; 76, 5—10; 99, 1—5), theils indem er den einzelnen Gerechten gegen ihre frevelhaften Bedränger Recht verschafft (Ps. 35; 37; 50).

b) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—4; Jer. 3, 14—18; 4, 1. 2; Jes. 42, 1—6; 51, 4—6; 56, 6—8.

c) Mc. 10, 42—45; 12, 13—17; 2, 27. 28 (vgl. mit Jes. 56, 2—5); Mt. 17, 24—27.

§ 8.

Das Reich Gottes, welches unter den angegebenen Bedingungen (§ 5—7) die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit darstellt, ist übernatürlich, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volksthum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugniß des Handelns aus dem Beweggrund der Liebe, also wie es in der Welt zu Stande kommt, ist überweltlich, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und getheilten Daseins versteht. Zugleich ist das Reich Gottes, das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung

Digitized by Google

der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Theil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch sie durchsetzen kann. Als höchstes Gut für die Genossen desselben besteht das übernatürliche und überweltliche Reich Gottes fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 76).

§ 9.

Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen und gestifteten Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der Liebe in keinem Falle jemals für die Beobachtung der Anderen vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar und Gegenstand des religiösen Glaubens[a]). Insbesondere deckt sich sein wirklicher Bestand nicht mit dem Bestande der Gemeinde, insofern sich dieselbe in sinnenfälligem Gottesdienst als die Kirche darstellt[b]).

a) Lc. 17, 20. 21; Hebr. 11, 1.

b) Der Name der Gemeinde (Ekklesia, hebr. kahal) ist wegen dieser Uebereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch direct auf den sinnenfälligen Gottesdienst (Opfer, Gebet) bezogen (§ 81). Aber diese Religionsgemeinde hat sich zugleich zum Reiche Gottes zu vereinigen durch die gegenseitige Uebung der Liebe. Aus der verschiedenen Art dieser Thätigkeiten und dem Unterschiede der Bedingungen, unter denen sie zu Stande kommen, folgt, daß sie niemals in gleichem Umfange ausgeführt werden, so lange die Gemeinde in der Geschichte existirt. Deshalb ist es unrichtig, die beiden Beziehungen, in denen die Gemeinde ihre Bestimmung gleichzeitig auszuführen hat, einander so gleichzusetzen, daß man die entsprechenden Titel vertauscht. Denn was die Gemeinde zur Kirche macht, sind nicht die Leistungen, in denen sie sich zum Reiche Gottes vereinigt, und umgekehrt. Am meisten falsch ist es, sie wegen einer bestimmten rechtlichen Verfassung als das Reich Gottes zu bezeichnen, was die römisch-katholische Kirche seit Augustin für sich in Anspruch nimmt.

Digitized by Google

§ 10.

Die Gleichheit aller Menschen als solcher, ohne daß der Unterschied der Nation und des Standes an ihnen beachtet würde (§ 6, b), und die Aufgabe der allgemeinen Menschenliebe sind schon im Kreise des classischen Heidenthums erkannt worden. Hellenische Dichter setzen den Sklaven dem Freien gleich[a]). Stoische Philosophen bezeugen die Verwandtschaft aller Menschen und leiten aus dem Begriff der menschlichen Natur die Tugenden ab, welche zur Herstellung der umfassendsten menschlichen Gemeinschaft führen sollen[b]), ohne den Gedanken von Gott dabei mitwirken zu lassen. Nichts desto weniger ist es Thatsache, daß die Umwandlung der menschlichen Gesellschaft nach jenen Gesichtspunkten nicht vom Stoicismus sondern vom Christenthum ausgegangen ist. Dieses erklärt sich aus zwei Gründen. Erstens folgt aus dem Begriff der menschlichen Natur, je nachdem die ihn ausfüllende erfahrungsmäßige Anschauung beschaffen ist, ebenso leicht auch das Gegentheil von dem, was die Stoiker daraus ableiteten. Zweitens ist eine Erkenntniß allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Thätigkeit hervorzurufen und zu organisiren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer und zwar religiöser Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntniß des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird. Demgemäß sind die dem Stoicismus und dem Christenthum etwa gemeinsamen Grundsätze nur auf dem Boden des letztern fruchtbar geworden, weil sie hier in den Verpflichtungsgrund der besondern religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maßstab[c]) für dieses Verhältniß ist aber der Gedanke des überweltlichen übernatürlichen Gottes. An ihn also und nicht an einen schwankenden Begriff von der Natur des Menschen wird die Praxis der Humanität um so gewisser geknüpft sein, als die in ihr bezweckte Verbindung der Menschen als Menschen das Gepräge der Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit an sich trägt (§ 8).

a) Menander: „Schlecht wird der Sklave, lernt er jedem Dienste sich — gehorsam fügen; gebt nur freies Wort dem Knecht, — so wird er sicher der Guten Bester." „In freiem Geiste diene und du dienest nicht." — Philemon: „Auch wer ein Sklav ist, Herrin, um nichts weniger — ist der ein Mensch doch immer, da er Mensch ja ist." „Wenn einer Sklav auch ist, er hat das gleiche

Digitized by Google

Fleisch; — denn niemals schuf als Sklaven einen die Natur, — es ist das Glück nur, das den Körper in Knechtschaft stieß."

b) Antiochus von Askalon bei Cicero de finibus bonorum et malorum V. 23, 65: In omni honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae: quae animi affectio, suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aeque tuens, iustitia dicitur. Uebereinstimmend spricht sich Seneca aus. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmidt, die bürgerl. Gesellschaft in der altrömischen Welt S. 306.

c) Ueber den uns näher stehenden Maßstab dieses Verhältnisses vgl. § 19.

§ 11.

Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe[a]). Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Culturreligionen in irgend einem Maße feststeht, nämlich daß Gott geistige Person ist. Ferner sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art[b]), daß er nicht mit Natur behaftet, daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidenthums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und Alles auf sich hin bestimmende Wille[c]).

a) 1 Joh. 4, 8. 16.

b) 1 Sam. 2, 2; Jes. 45, 18. 21. 22; 2 Mose 20, 2. 3. Die alttestamentliche Vorstellung von den Göttern der Heiden ist demnach entweder die, daß sie Nichts oder Eiteles sind (3 Mose 19, 4; 2 Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; 8, 19), oder, sofern ihnen Dasein zugestanden wird, daß sie untergeordnete geschaffene Organe der Weltleitung des einzigen Gottes sind (5 Mose 4, 19; 10, 17; Ps. 95, 3; 96, 4; 1 Kor. 8, 5. 6). — Als der Einzige ist der wirkliche Gott der Heilige (1 Sam. 2, 2), der auf dem Wege des natürlichen Erkennens unerreichbar, über alle sinnenfälligen Berührungen erhaben, unantastbar ist.

Digitized by Google

c) 1 Mose 1; Jes. 45, 12; Mt. 11, 25. Daß Gott als der durchaus freie Wille sich selbst bestimmt, und als der Schöpfer Alles bestimmt, was zusammen die Welt ist, wird zu der Vorstellung vereinigt, daß Gott der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (1 Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). — Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Erfahrung und Beobachtung hinaus, also auch über die hieran gebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntniß. Wenn man also eine deutliche Vorstellung von Naturursachen und -wirkungen aus der Erfahrung bilden kann, so wird die Welterschaffung durch Gott nicht in Analogie mit den Naturursachen richtig gedacht, sondern nur in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf Zwecke gerichteten Willens.

§ 12.

Wie alle religiösen Welterklärungen (Kosmogonieen) so mündet nothwendig auch die biblische Vorstellung von der freien Erschaffung der Welt durch Gott in den Zweck der Menschen und in die Herstellung einer religiösen und sittlichen Gemeinschaft derselben mit Gott aus[a]). Dieser Gedanke wird im Christenthum näher dahin bestimmt, daß die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzwecke und mit dem durch Christus verbürgten Erfolge, daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und unter einander bestehe[b]). Mit der Abzweckung der Welt auf Gott selbst oder auf seine Ehre (§ 11, c) steht die Abzweckung derselben auf das Reich Gottes in vollem Einklang, sofern man Gott gerade unter dem Begriff der Liebe erkennt[c]).

a) Dieser Zielpunkt aller religiösen Kosmogonieen ist nur der verallgemeinerte Sinn jeder besondern religiösen Weltbetrachtung. Jedesmal wenn wir im religiösen Urtheil ein sinnenfälliges Ereigniß in der Welt von Gottes Fügung ableiten, denken wir an einen auf uns gerichteten Zweck desselben, der über das Ereigniß selbst hinausgreift. Einen Zusammenhang von Ursachen und deren Wirkung denken wir in der wissenschaftlichen Erkenntniß gewisser Naturgrößen auch in der Form eines Zweckes. Aber in dem Zweck eines organischen Wesens (Pflanze, Thier), den es für sich selbst hat, denken wir mit keinem wissenschaftlichen Rechte eine nothwendige Zweckbestimmung desselben für den Menschen. Die

Digitized by Google

wissenschaftliche Naturerkenntniß also bestimmt alle Gegenstände als gesetzliche Wirkungen von Ursachen, und die organischen Wesen zugleich nach ihrem Selbstzwecke; die religiöse Weltbetrachtung bestimmt alle Geschöpfe nach ihrer Zweckmäßigkeit für den Menschen (1 Mose 1, 26—31).

b) Der Satz ergiebt sich daraus, daß Christus der Herr über alle Dinge (Phil. 2, 9—11) und als der Zweck der Erschaffung der Welt (Kol. 1, 16) aufzufassen ist, daß er aber in dieser Beziehung nicht als vereinzelte Person, sondern so vorgestellt wird, wie er mit seiner zum Reiche Gottes bestimmten Gemeinde verbunden ist, welche deshalb an seiner Herrschaftsstellung über die Welt theilnimmt (1 Kor. 3, 21—23).

c) Die Liebe ist der stetige Wille, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Endzweck verfolgt. Diese Aneignung der Lebensaufgabe eines Andern bedeutet demnach nicht eine Verneinung, sondern eine verstärkende Bejahung unserer selbst. Was also Gott zum Zwecke der von ihm geliebten Gemeinde des Reiches Gottes wirkt, wirkt er zu seinem eigensten Zwecke, oder zu seiner Ehre, sofern dieser Zusammenhang von der Gemeinde des Reiches Gottes erkannt und anerkannt wird.

§ 13.

Als die Liebe wird Gott noch nicht begriffen, wenn man urtheilt, er schaffe die Welt dazu, daß die Menschen im Gebrauch der Naturdinge ihr natürliches und gesellschaftliches Dasein erhalten. Denn unter diesem Prädicat sind die Menschen nicht als gleichartig (§ 12, c) mit Gott vorgestellt. Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche nach deren höchster geistiger Bestimmung bemessen, oder nach dem Merkmale der vollständigen gegenseitigen Verbindung der Einzelnen durch das Handeln aus Liebe bestimmt ist. Diese Deutung der menschlichen Bestimmung ist nun thatsächlich und nothwendig an die Person Jesu Christi geknüpft (§ 19). Daß also Gott sich als die Liebe offenbart, weist auf den Zusammenhang hin, daß Gott durch Christus die Vereinigung der Menschheit zum Reiche Gottes bewirkt, und zwar als den Endzweck, der zu seiner eigenen Ehre gereicht. In diesem Gedanken nämlich ist

Digitized by Google

die Menschheit überweltlich (§ 8) bestimmt, also in Gleichartigkeit mit Gott gedacht. Hiernach ist der Sinn des zuerst für den Sohn Gottes giltigen Namens „Vater" zu verstehen, unter welchem auch die Genossen des Reiches Gottes berechtigt werden Gott anzurufen[a]).

a) Lc. 11, 2; Mt. 6, 9; Röm. 8, 15; Mt. 17, 26.

§ 14.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem Reiche Gottes als Endzweck der Welt bewährt sich in dem Satze, daß der Rathschluß Gottes zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes vor Erschaffung der Welt gefaßt ist[a]). Die Ewigkeit Gottes, auf welche dieser Satz hinweist, wird jedoch nicht schon darin ausgedrückt, daß sein Dasein über das Dasein der Welt hinausreicht ohne Anfang noch Ende, und daß Gott deshalb einen andern Maßstab der Zeit hat, als die Menschen[b]). Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, daß er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, so wie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet[c]).

a) Eph. 1, 4—6. „Gott hat uns (die christliche Gemeinde) in Christus (als dem Herrn derselben) vor Grundlegung der Welt erwählt, um vor ihm heilig und vollkommen zu sein; indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus auf sich selbst hin, nach dem Rathschluß seines Willens, zur Anerkennung der Ehre seiner Gnade"

b) Ps. 90, 2. 4.

c) Ps. 102, 26—28.

§ 15.

Die religiöse Anerkennung der Allmacht und der Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird[a]), hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im Ganzen oder in Gruppen zu erklären[b]), sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deswegen gewiß ist, weil der weltschaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb voll-

Digitized by Google

endet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgerecht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hilfe in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen [c]).

a) Ps. 24, 1. 2; 115, 3; 135, 6; 139, 7—12.

b) In dieser Weise werden jene Eigenschaften Gottes verwendet, wenn der theologische Satz gebildet wird, daß Gott als die oberste Ursache in allen Mittelursachen gegenwärtig sei. Der Satz besteht jedoch in einer unklaren Verquickung religiöser und wissenschaftlicher Betrachtung. Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Naturursachen gleich machte. Die religiöse Naturbetrachtung aber beschränkt sich nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen als solcher, sondern unterwirft deren Zweckbeziehung auf die Menschen dem Willen Gottes (§ 12, a), welcher den Naturursachen gar nicht gleichartig ist.

c) Ps. 139 (im ganzen Zusammenhange bis V. 23. 24); 33, 13—19; 104; Hiob 5, 8—27; 11, 7—20; 36; 37.

§ 16.

Aus dem Gedanken der Allmacht Gottes entspringt zunächst die Empfindung der Geringfügigkeit des Menschen. Indem jedoch derselbe Gedanke zugleich den Eindruck der durchgehenden Hilfsbereitschaft (Güte, Huld, Gnade, Erbarmen) Gottes begründet [a]), empfängt dieselbe in der besondern Offenbarung des alten und des neuen Bundes das eigenthümliche Gepräge der Gerechtigkeit. Damit ist im A. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung zum Heil bezeichnet, welche theils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt [b]), theils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll [c]). Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zwecke sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die Treue [d]). Deshalb ist auch im N. T. die Gerechtigkeit Gottes als der Maßstab der eigenthümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zu Stande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird [e]), kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.

Digitized by Google

a) Pſ. 145, 8. 9; 2 Moſe 34, 6; Pſ. 103, 8; Apgſch. 14, 15—17; Jak. 5, 11; Röm. 2, 4; 2 Kor. 1, 3.

b) Pſ. 35, 23—28; 31, 2. 8; 48, 10—12; 65, 6; 143, 11. 12; 51, 16.

c) Jeſ. 45, 21; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1.

d) Hoſ. 2, 18—21; Sacharja 8, 8; Pſ. 143, 1.

e) 1 Joh. 1, 9 (Pſ. 51, 16); Röm. 3, 25. 26; Joh. 17, 25. 26; Hebr. 6, 10 (1 Kor. 1, 8. 9; 1 Theſſ. 5, 23. 24).

§ 17.

Die religiöſe Betrachtung der Welt iſt darauf geſtellt, daß alle Naturereigniſſe zur Verfügung Gottes ſtehen, wenn er den Menſchen helfen will (§ 15). Demgemäß gelten als Wunder ſolche auffallende Naturerſcheinungen, mit welchen die Erfahrung beſonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden iſt[a]), welche alſo als beſondere Zeichen[b]) ſeiner Gnadenbereitſchaft für die Gläubigen zu betrachten ſind. Deshalb ſteht die Vorſtellung von Wundern in nothwendiger Wechſelbeziehung zu dem beſondern Glauben an Gottes Vorſehung, und iſt außerhalb dieſer Beziehung gar nicht möglich[c]).

a) Pſ. 105; 107; 71, 16—21; 86, 8—17; 89, 6—15; 98, 1—3; 145, 3—7; Hiob 5, 8—11.

b) Wunder und Zeichen Pſ. 135, 8. 9, 2 Moſ. 3, 12; 13, 9.

c) Mc. 5, 34; 10, 52; 6, 5. 6. — Man begeht eine vollſtändige Verſchiebung der religiöſen Vorſtellung vom Wunder, wenn man ſie von vornherein an der wiſſenſchaftlichen Annahme von dem geſetzlichen Zuſammenhang aller Naturvorgänge mißt. Da dieſe Annahme außerhalb des Geſichtskreiſes der Männer des A. und N. Teſtaments liegt, ſo bedeutet das Wunder für ſie niemals weder einen widernatürlichen Vorgang, noch eine Durchbrechung der Naturgeſetze durch göttliche Willkür. Deshalb iſt der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinne der gnädigen Vorſehung Gottes durchaus vereinbar mit der Wahrſcheinlichkeit des naturgeſetzlichen Zuſammenhanges der ganzen Welt. Wenn jedoch gewiſſe Erzählungen von Wundern in den bibliſchen Büchern gegen dieſe Regel zu verſtoßen ſcheinen, ſo iſt es weder eine wiſſenſchaftliche Aufgabe, dieſen Schein zu löſen oder ihn als Thatſache feſtzuſtellen, noch iſt es eine religiöſe Aufgabe, jene erzählten Ereigniſſe als göttliche Wirkungen gegen die Naturgeſetze anzuerkennen. Man

Digitized by Google

soll auch nicht seinen religiösen Glauben an Gott und Christus aus einem vorausgehenden Urtheil der Art schöpfen (Joh. 4, 48; Mc. 5, 11. 12; 1 Kor. 1, 22), zumal da jede Wundererfahrung schon den Glauben voraussetzt. Aus dem religiösen Glauben aber wird jeder an sich selbst Wunder erleben, und im Vergleich damit ist nichts weniger nothwendig als daß man über die Wunder grübele, welche Andere erfahren haben.

§ 18.

Die Weltregierung, d. h. die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der Welt übt Gott durch die Vergeltung aus. Dieser Rechtsbegriff findet, wie in allen religiösen Weltanschauungen, so auch im Christenthum Anwendung, weil mehrere seiner Merkmale den Beziehungen entsprechen, welche in jeder religiösen Weltbetrachtung festgestellt werden. Denn im Recht wie in der Religion handelt es sich um die Regelung der Stellung zur Welt, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werthe einnehmen sollen, ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates, resp. Gottes) verliehen oder anerkannt wird. Deshalb ist die Vorstellung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auch im Christenthum gebräuchlich[a]). Die Analogie waltet auch darin ob, daß wie die Uebung des Strafrechtes im Staat nur ein Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt ist, auch die göttlichen Strafen, welche die gottlosen und beharrlich widersetzlichen Menschen treffen, immer dem Zweck untergeordnet werden, das Heil der Frommen zu vollenden und ihr Recht in der Welt durchzusetzen. Niemals aber sind diese Fügungen Gottes in seiner Absicht gleichgestellt. Andererseits ist mit dieser göttlichen Rechtsordnung erstens kein Zugeständniß von Rechten der Menschen gegen Gott verbunden[b]), zweitens wird keine Aequivalenz zwischen Lohn und Würdigkeit, Strafe und Unwürdigkeit[c]), drittens keine unmittelbare Congruenz zwischen Uebel und Schuld, Gütern und Güte der Menschen in den einzelnen Fällen der Erfahrung zugestanden, wie sie von Gottes Macht erwartet werden könnte; sondern dieselbe wird erst der Zukunft resp. dem göttlichen Endgericht und dem jenseitigen Leben anheimgestellt[d]). Deshalb wird insbesondere der der vorchristlichen Urtheilsweise geläufige Schluß von hervorragendem Unglück auf hervorragende Schuld abge-

Digitized by Google

wiesen [e]), und die Wahrscheinlichkeit vorbehalten, daß gerade mit religiöser und sittlicher Würdigkeit ein hohes Maß von weltlichem Uebel zusammentrifft [f]). Endlich aber wird eine Betrachtungsweise eröffnet, welche an die Stelle des im menschlichen Rechte gesetzten mechanischen Verhältnisses zwischen Lohn (Strafe) und Würdigkeit (Unwürdigkeit) ein organisches Verhältniß von Grund und Folge setzt [g]). Die Geltung dieser Regel in allen Fällen kann freilich erst am Ende vollständig durchschaut werden. Im Laufe der Geschichte sind die deutlichen Proben dieser Regel von einem undurchsichtigen Gewebe gerade entgegengesetzter Fälle umgeben. Der christliche Glaube aber läßt sich durch die scheinbar ziellosen Verwickelungen der Gegenwart, und durch die Leiden der Gerechten unter der Schuld der Ungerechten an der folgerichtigen Leitung der Welt durch Gott nicht irre machen [h]), weil die regelmäßige Erfahrung des genauen und unmittelbaren Zusammentreffens von Glück und Würdigkeit die Freiheit und Würde der sittlichen Gesinnung gefährden würde.

a) Mt. 5, 12; 6, 1. 2; 1 Kor. 3, 8; 2 Thess. 1, 8. 9; Hebr. 10, 29.

b) Hiob 41, 3; Röm. 11, 35. — Ueberhaupt bewegt sich die in den biblischen Urkunden entworfene Anschauung vom menschlichen Leben in dem Rahmen, welchen die Bundesgnade Gottes festgestellt hat. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes für die an den gerechten Menschen zu übende Vergeltung angerufen wird (Ps. 7, 9—11; 17, 3; 58, 12; 139, 23; 2 Thess. 1, 5—7), so ist dadurch blos scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältniß bezeichnet. Denn die Gerechtigkeit Gottes bedeutet auch in diesen Fällen nur die folgerechte Vollendung des Heiles der Frommen (§ 16), welche sich jedoch als Vergeltung darstellt, da sie sich nach einem Bestande von Unschuld und Gerechtigkeit richtet, der in den Menschen vorgefunden wird. Eigentlich ist die Vergeltung für die Frommen Wirkung der Gnade Gottes (Ps. 62, 13), die für die Bösen ist deren Ausschluß von der (Gnaden-) Gerechtigkeit (69, 25—29). Lohn und Strafe sind nicht als Anwendungen der Gerechtigkeit Gottes coordinirt, sondern nur als erscheinende Acte seiner Gerichtsübung, d. h. Weltregierung (94, 1. 2; 58, 11: 12).

c) 2 Mos. 34, 7; Mc. 4, 12; Mc. 10, 29. 30. — Die göttliche Strafe in der dem A. T. geläufigen Darstellung als Zorn Gottes entbehrt des Merkmals der Aequivalenz schon deshalb, weil die Form des Affectes die genaue rechtliche Abwägung des Strafmaßes ausschließt.

Digitized by Google

d) Die Dichter im A. T. sehen sich durchgehend in ihrer natürlichen Erwartung getäuscht, daß es den Gerechten gut, den Gottlosen übel ergehen müsse. Sie müssen sich begnügen, die Auflösung des umgekehrten Thatbestandes für die Zukunft von Gott zu erbitten. Deshalb wird die Herstellung der richtigen Ordnung auf die Erwartung des zukünftigen Gerichtes Gottes fixirt, sowohl im A. wie im N. T.

e) Diesen Schluß zieht im Buche Hiob Eliphas (4, 7; 22, 4—11); dagegen Hiobs Versicherung seiner Gerechtigkeit (6, 28—30; 23, 10—12). Gegen jene Combination vgl. Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5.

f) Mt. 5, 11; Mc. 8, 34. 35; Phil. 1, 28. Vgl. § 32.

g) Das Schema der Vergeltung im Endgericht (Röm. 2, 6—12; 2 Kor. 5, 10; 2 Thess. 1, 6. 7; Eph. 6, 8) wird überschritten durch die Analogie von Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8). Der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen ist nur die entsprechende gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Im Vergleich damit kommen die zeitlich vorübergehenden umgekehrten Erfahrungen nicht in Betracht.

h) Röm. 11, 33—36. — Aus § 13 folgt das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltregierung, welches überall im A. wie N. T. festgestellt ist, daß alle Bestrafung oder Vernichtung der Bösen durch Gott als Mittel zur Durchsetzung des Heiles der Gerechten dient, nicht aber als ein diesem Zwecke coordinirtes Mittel seiner Ehre oder Gerechtigkeit, wie es in Luther's und Calvin's Prädestinationslehre dargestellt wird.

§ 19.

Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen konnte als praktischer Grundsatz nur wirksam werden, indem sie aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen Gemeinde erzeugt worden ist (§ 10). Da ferner jene Aufgabe über alle natürlich bedingten sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der christlichen Gemeinde ihren nothwendigen Maßstab an dem in §§ 11—18 entwickelten Gedanken des übernatürlichen Gottes. Nun ist aber auch die besondere Thatsache der Gemeinde, welche sich zu der Verwirklichung jener allgemeinen Aufgabe als des Reiches Gottes bestimmt, nicht naturgemäß ge-

Digitized by Google

geben, sondern dieselbe ist in ihrer Art immer nur als die positive Stiftung Christi begreiflich (§ 13). Deshalb ist es zum Verständniß des Daseins dieser Gemeinde und für unsere richtige Theilnahme an derselben nothwendig, das bleibende Verhältniß anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet [a]).

a) In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Zoroaster, Mose), gleichgültig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den universellen Religionen (Buddhismus, Christenthum, Islam) das Bekenntniß zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Muhamed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der andern Religion.

§ 20.

Der geschichtliche Zusammenhang des Christenthums mit der Religion des A. T. (§ 7) bringt es mit sich, daß Jesus im Allgemeinen sich darstellt als von Gott gesendeten Propheten, der in den Rathschluß Gottes über die Welt und die Menschen eingeweiht ist [a]). Er stellt sich jedoch über alle vorangegangenen Propheten des A. T., indem er sich als den Sohn Gottes und als den verheißenen König aus David's Geschlecht (Christus, der Gesalbte) zu erkennen giebt [b]), welcher das Reich Gottes nicht erst vorzubereiten hat, sondern welcher das Werk Gottes treibt [c]), d. h. selbst unmittelbar die Gottesherrschaft über die neue Gemeinde von Söhnen Gottes ausübt und für die Zukunft begründet (§ 5, b). Indessen wird durch den Anspruch auf die Würde des Christus der prophetische Beruf Jesu nicht aufgehoben, sondern nur modificirt, da er sein Herrenrecht nur durch die moralisch wirkende Rede und die dienstfertige Handlungsweise, nicht aber durch einen Zwang rechtsgiltigen Urtheils wirksam macht [d]).

a) Mc. 6, 4; 9, 37; Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 44. Es fällt ebenfalls unter den Begriff des Propheten (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8), daß Jesus redet, was er von Gott gehört (Joh. 8, 26. 40; 15, 15) und gesehen hat (Joh. 6, 46; 8, 38).

b) Mc. 12, 1—9; 8, 29; 14, 61. 62; Joh. 4, 25. 26.

Digitized by Google

c) Joh. 4, 34; 17, 4.
d) Joh. 18, 36; Mc. 10, 42—45.

§ 21.

In der sittlichen Welt ist jede persönliche Auctorität durch die Art des Berufes und durch die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und der (treuen) Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu Christi für seine Gemeinde erstens darauf, daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war [a]), daß er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat [b]), und daß er insbesondere die Uebel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebenso viele Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren [c]), in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat [d]).

a) Die Befähigung Jesu ist in seiner Behauptung der gegenseitigen Erkenntniß zwischen ihm selbst und Gott als seinem Vater ausgedrückt (Mt. 11, 27; Joh. 10, 15; vgl. Lc. 2, 49). Er kennt nicht Gott als seinen Vater, ohne sich selbst bewußt zu sein, daß gerade er von Gott zu der Gründung des Gottesreiches in einer neuen Religionsgemeinde berufen sei. Diese Ueberzeugung bürgt auch für alle anderen Seiten seiner geistigen Ausstattung zu diesem Berufe, weil alle Züge seines Lebens von der vollkommenen Gesundheit seines Geistes zeugen und jede Spur von Schwärmerei und Selbsttäuschung bei ihm fehlt.

b) Die Sündlosigkeit Jesu (Joh. 8, 46; — 1 Petr. 2, 21; 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15) ist nur der negative Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise im Beruf (Gehorsam Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), oder für die positive Gerechtigkeit, durch die Jesus allen anderen Menschen sich gegenüberstellt (1 Petr. 3, 18).

c) Hebr. 2 18; 4, 15; Mc. 14, 33—36; 1, 13.

d) Der Grundsatz Mt. 11, 28—30. Die beiden griechischen Wörter *πραΰς καὶ ταπεινός* weisen auf den Gebrauch eines hebräischen oder aramäischen Wortes (anav) zurück, welches die Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmal ihres Leidens unter der Verfolgung

Digitized by Google

der Gottlosen bezeichnet (Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 25, 9; 37, 11; 69, 32); der Zusatz τῇ καρδίᾳ drückt aus, daß Jesus in seiner Gerechtigkeit bereit ist, alle unverschuldeten Leiden zu ertragen, welche aus den Gegenwirkungen gegen seine Berufsthätigkeit für ihn folgen. Hierdurch aber unterscheidet er sich der Art nach von den Frommen im A. T., welche stets von ihren nicht verschuldeten Leiden befreit zu werden streben.

§ 22.

Zweitens ist die Berufsaufgabe Jesu Christi oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, gerade der ihm bekannte Endzweck Gottes in der Welt [a]). Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet [b]), bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu [c]). Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes, so daß auch die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes nur durch ihn vermittelt ist (§ 13). Wenn man deshalb diese in ihrem eigenthümlichen Beruf thätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werthe schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue [d]). Dabei ist vorbehalten, daß diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, daß dessen Glieder gegenseitig die Liebe üben [e]); indessen ist diese Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich.

a) Joh. 4, 34.
b) Joh. 10, 28—30. 38; 14, 10; 17, 21—23.
c) Joh. 15, 9. 10; 17, 24. 26; 10, 17; 12, 49. 50.
d) Joh. 1, 14; 2 Mose 34. 6. 7. Vgl. § 16.
e) 1 Joh. 2, 5; 4, 12. 16.

Digitized by Google

§ 23.

In jeder Religion wird nicht blos eine Art der Gemeinschaft mit Gott (oder mit Göttern) erstrebt und erreicht, sondern zugleich auch eine Stellung des Menschen zur Welt, deren Art in Uebereinstimmung mit dem die bestimmte Religion leitenden Gedanken von Gott steht. Der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen (§ 8) Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck für die Welt ist, entspricht drittens der Vorzug Jesu Christi, daß ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist [a]). Die Bedeutung dieses Attributes wird nicht sicher gestellt, wenn man annimmt, daß Jesus in seinem offenbaren geschichtlichen Leben dasselbe nicht ausgeübt, sondern es habe ruhen lassen. Er hat es auch nicht blos indirect darin ausgeübt, daß er durch sein Handeln und Reden und durch seine Geduld im Leiden das Reich Gottes in seiner Gemeinde angebahnt hat, in deren weltgeschichtlichem Fortschritte seine Weltherrschaft erst zu Stande käme. Vielmehr hat er dieselbe direct geübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigenthümlichen Maßstabe der Religion [b]), sondern auch gerade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden [c]). Denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewißheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines Lebens zu sichern [d]). Demgemäß ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werthe seiner Person durchaus entsprechende, folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgiltig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen.

a) Mt. 11, 27.

b) Mt. 17, 24—27; 8, 11. 12; Mc. 12, 9.

c) Mt. 11, 28—30. Vgl. § 21, d.

d) Joh. 17, 1. 4. 5; 16, 16. 33. Demgemäß ist die Beurtheilung der Lebensführung Jesu durch Paulus (Phil. 2, 6—8) nicht vollständig. Der Weg des Gehorsams bis zum Tode ist für Jesus nur scheinbar eine Erniedrigung unter seine Würde, aber in Wahr-

Digitized by Google

heit die Form seiner selbstthätigen Erhebung über die Welt und über die in derselben gewöhnlichen Maßstäbe (Mc. 10, 42—45). Man wird nämlich durch die Erniedrigung im Dienen nur darum groß, weil man in dem gemeinnützigen Gehorsam (Phil. 2, 1—5) schon groß ist.

§ 24.

In der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufsthätigkeit Christi sind dieselben Acte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt [a]). Diese in der vollständigen Schätzung Jesu nothwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die christliche Gemeinde von jeher die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Thätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigenthümliche Prädicate Gottes und als die eigenthümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden. Sind aber die Gnade und Treue, und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes, so wird eben die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädicate seiner Gottheit sicher gestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben [b]).

a) Im Sprachgebrauche der Apostel steht der alttestamentliche Gottesname „Herr" nur in Beziehung auf den auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11). Indessen ist diese Vorstellung nur unter der Bedingung verständlich, daß das Attribut auch als wesentlicher Charakterzug in dem geschichtlichen Leben Christi erkennbar ist (§ 23). Einen andern Spielraum aber hat diese Herrschaft Christi über die Welt nicht, als welcher durch die Kraft des Willens behauptet wird, der sich auf den überweltlichen Liebeszweck Gottes richtet. Zur Weltschöpfung setzen die Apostel Christus auch nur in die Beziehung, daß weil er den Zweck der Welt, das Reich Gottes und die Ehre Gottes, in sich typisch umfaßt, er in dem göttlichen Schöpferwillen den Mittelgrund zur Erschaffung der Welt

Digitized by Google

bildet (Kol. 1, 15. 16; 1 Kor. 8, 6; Hebr. 1, 1—3). Diese Combination aber führt auf den Boden der eigentlichen Theologie hinüber, und hat keine directe und praktische Bedeutung für den religiösen Glauben an Jesus Christus.

b) Melanchthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. 366) Scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est, iubet nos, ut Christum invocemus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis.

§ 25.

Die in § 20—24 vorgetragene Beurtheilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines thätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen. Jener geschichtliche und dieser religiöse Maßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken [a]), so gewiß die Absicht Christi der Gründung der Gemeinde gilt, von welcher er als der Sohn Gottes in religiösem Glauben anerkannt sein wollte. Ist nun diese Absicht in irgend einem Maße geschichtlich verwirklicht, so ergiebt sich, daß die vollkommene geschichtsgemäße Schätzung Christi nur seiner religiösen Gemeinde möglich ist, und daß diese Schätzung in dem Maße religiös richtig sein wird, als seine Gemeinde ihrer geschichtlich unzweifelhaften Aufgabe treu bleibt. Demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt [b]) und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt [c]). Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, welches von seiner Gemeinde anerkannt wird [d]), als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist [e]).

a) Man erreicht eine völlige Verschiebung der Aufgabe und bringt es nur zur Zerrüttung des beabsichtigten Verständnisses, wenn man den Grundsatz befolgt, daß die geschichtliche Erkenntniß Christi erst in dem Maße möglich sei, als man sich der religiösen Pietät gegen ihn entledigt.

b) Dazu gehört, daß sein Tod nicht als die berechtigte Strafe

Digitized by Google

der Blasphemie, wie ihn seine Gegner beabsichtigten, auch nicht als die Folge eines schwärmerischen Wagnisses, sondern als der Abschluß seiner Berufsaufgabe beurtheilt wird, auf welchen er mit pflichtmäßigem Entschlusse einging, weil er darin die ihm geltende Fügung Gottes erkannte. Diese von den Aposteln ausgesprochene Deutung des Todes Christi bezeichnet also das richtige und vollständige Verständniß des in ihm abgeschlossenen Lebensgehorsams Christi (§ 41, c).

c) Gal. 2, 20; 3, 27; Röm. 6, 5. 11; 8, 2. 10; 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12.

d) Röm. 10, 9; 1 Kor. 15, 3—20; 1 Petr. 1, 3; 3, 21. 22; Hebr. 13, 20. 21.

e) Mc. 14, 62; Joh. 10, 17. 18; 17, 4. 5.

Zweiter Theil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

§ 26.

Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung vpn Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Nach derselben beurtheilt jeder sich selbst insofern, als er in Wechselwirkung mit der Welt steht, nämlich mit demjenigen Gefüge menschlicher Geselligkeit, welches in allen denkbaren Abstufungen im Widerspruch mit dem im Christenthum erkannten Guten begriffen ist [a]).

a) Es ist unmöglich, die dem Christenthum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntniß dessen zu gewinnen, was im Sinne des Christenthums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumuthung, daß man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfange erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christenthum verheißen wird.

§ 27.

Die Aufgabe des Reiches Gottes ist für die Glieder der christlichen Gemeinde gestellt, indem deren Befähigung zum Guten

Digitized by Google

im Ganzen gemäß der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren eigenthümlicher Wirkung auf sie vorauszusetzen ist. (§ 22, c). Jetzt aber kommt in Betracht, daß das Reich Gottes, sofern die christliche Gemeinde an seiner Verwirklichung thätig ist (§ 5, c), im Werden begriffen, und daß es deshalb auf allen Punkten mit den Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist, welches überall aus dem blos natürlichen Triebe des menschlichen Willens entspringt. Indem also freilich jeder, der von christlichen Aeltern abstammt, in die Gemeinde Christi hinein geboren wird, so wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem sein natürlicher Wille als solcher nicht entgegenwirkt [a]). Sünde sind die bösen Willensäußerungen, aber auch die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen, nicht blos sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen, gegen das Sittengesetz Christi (§ 6 a) verstoßen und der Ehre Gottes (§ 12) zuwiderlaufen [b]), sondern auch sofern sie in abgestufter Weise Mangel an Ehrfurcht und Mangel an Vertrauen gegen Gott kund geben [c]).

a) Die Behauptung Augustin's von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammniß durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt. Paulus gewinnt durch schulmäßige Auslegung der Urkunde vom Sündenfall nichts mehr als die Ueberzeugung, daß das allgemeine Verhängniß des Todes über die Menschen die Folge der Sünde der ersten Menschen war, und daß deren Nachkommen gesündigt haben, indem jenes Verhängniß schon für sie galt (Röm. 5, 12—19). Weder Jesus noch irgend einer der Männer des Neuen Testaments deutet an oder setzt voraus, daß die Sünde schon durch die natürliche Erzeugung allgemein sei; die Aussprüche im Alten Testament aber, welche sich dieser Annahme nähern (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4; 15, 14), sind an sich nicht lehrhafter Art, und nicht geeignet, die christliche Vorstellungsweise zu regeln.

b) 1 Mos. 8, 21; Mt. 5, 28; Gal. 5, 16—21; 1 Kor. 6, 9. 10; Tit. 3, 3. — 1 Thess. 4, 3—8; Lc. 15, 21; 1 Kor. 6, 18—20; 8, 12. — 1 Joh. 3, 4.

c) Conf. Aug. I. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

Digitized by Google

§ 28.

Nur die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Sündigens ist darin begründet, daß der menschliche Wille, der sich nach dem erkannten Guten bestimmen soll, eine immer werdende Größe ist, mit dessen Wirksamkeit auch nicht von Anfang an die vollständige Erkenntniß des Guten verbunden ist. Eine allgemeine Nothwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus einer Zweckmäßigkeit für die sittliche Ausbildung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden [a]). Die Thatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmäßig dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. Daher kommt es, daß sich ein Maß von Selbstsucht in Jedem bildet, schon bevor die Klarheit des allgemeinen Selbstbewußtseins in ihm hervortritt.

a) Deshalb ist die Sündlosigkeit Jesu (§ 21, b) nicht im Widerspruch mit seiner menschlichen Art.

§ 29.

Sünde sind insbesondere die Handlungen oder sonstigen Willensäußerungen, welche als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, Verbrechen, in Widerstreit mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten. Denn zugleich richten sie sich gegen die höchste Regel des Guten. Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind Sünde, welche an sich berechtigte Zwecke engern Umfanges (§ 57, b) in der Art verfolgen, daß dadurch ein Widerstreit gegen die je höheren gemeinschaftlichen Zwecke entsteht. Hingegen constatirt man Abstufungen der Sünde in der Vergleichung zwischen einer einzelnen Handlung und dem Hange oder der Gewohnheit zu sündigen, zwischen der fahrlässigen und der vorsätzlichen sündigen Handlung, zwischen dem unreifen in der Entwicklung befindlichen und dem in seiner Art fertigen Charakter, zwischen der vorsichtigen Selbstsucht, der ungezügelten Leidenschaft, dem Laster, dem Hochmuth, der Bosheit. Obgleich diese Formen in dem Begriff des Widerspruchs gegen das Gute zusammentreffen, so bezieht sich ihre Abstufung auf das Maß

Digitized by Google

ihrer Gemeinschädlichkeit und der bei ihnen noch vorhandenen Fähigkeit zur Besserung und Bekehrung [a]).

a) Diese Abstufung ist angedeutet 1 Joh. 5, 16. 17. Sie kommt ferner zur Geltung, wenn Jesus die Sünde oder die Welt bald als Object der Erlösung (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) bald als unrettbar bezeichnet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). In demselben Sinne wird im Anschluß an 4 Mos. 15, 27—31 unterschieden zwischen den Sünden, welche aus Unwissenheit oder Irrthum entspringen und deshalb Vergebung erfahren (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 17—19; Apgesch. 17, 30; 1 Tim. 1, 13; Jak. 5, 19. 20) und denjenigen, welche freiwillig oder mit endgiltigem Entschluß gethan sind und die Vernichtung nach sich ziehen (Kol. 3, 5. 6; Eph. 5, 5. 6; Apok. 21, 8).

§ 30.

Das Zusammenwirken der Vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Unsitten und sogar in bösen Institutionen. So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung [a]) für diejenigen zu Stande, welche auf der unreifen Stufe der Charakterentwicklung dem bösen Beispiel um so mehr ausgesetzt sind, als sie das Gewebe der Beweggründe zum Bösen nicht durchschauen. Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-) Welt [b]) ihren Zuwachs in jeder neuen Generation. Als dieses Gegentheil des Reiches Gottes lastet die gemeinsame Sünde auf Allen als eine Macht [c]), welche die Freiheit der Einzelnen zum Guten mindestens beschränkt [d]). Die Beschränkung der Freiheit zum Guten durch die eigene Sünde und durch die Verflechtung mit der allgemeinen Lage der Welt ist jedoch streng genommen die Unfreiheit zum Guten. Diese aber bildet, abgesehen von dem Reiche Gottes, den gemeinsamen Zustand aller Menschen, weil auch das partiale Gute in seiner Art nur sicher gestellt ist durch den Bestand des Ganzen.

a) Jak. 1, 14. 15; Mc. 9, 43—47 bezeichnen die individuellen Triebe und deren körperliche Organe als Ursachen der Versuchung zur Sünde, sofern die Triebe auf Güter in der Welt sich richten und die Organe den Reiz derselben vermitteln. Daneben giebt die Macht der gesellschaftlichen Gewohnheiten und die Auctorität sowie das Beispiel der Anderen den verführerischen Anlaß zur Sünde (Mc. 4, 17;

Digitized by Google

9, 42; 1 Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; Apok. 2, 14). Aber auch die Leidenslage der Guten, wenn sie nicht verstanden wird, wirkt in gleicher Weise (Mc. 14, 27. 29; 1 Kor. 1, 23; 1 Petr. 2, 8).

b) Jak. 4, 4; 1 Joh. 2, 15—17. Der Ausdruck „Reich der Sünde" ist zwar nicht direct biblisch, ist jedoch durch die Vorstellung vom Teufel als dem Herrn der Welt angezeigt (1 Joh. 5, 18. 19; Joh. 12, 31; 16, 11). Natürlich ist dieser Zusammenhang der Sünde dem Reich Gottes insofern ungleich, als derselbe durch keinen positiven Zweck beherrscht ist.

c) Röm. 3, 9; 5, 20. 21; 6, 12—23.

d) Die absolute Unfreiheit zum Guten, welche die Reformatoren in der Sündhaftigkeit jedes Einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das Neue Testament nicht bezeugt, und wird von Jenen selbst durch die Anerkennung der iustitia civilis als Leistung des Sünders eingeschränkt.

§ 31.

Zwar ergiebt sich der volle Umfang des Daseins und des Unwerthes der Sünde erst aus der Vergleichung derselben mit der Aufgabe des Reiches Gottes (§ 26); jedoch wird ihr Charakter als der Widerspruch gegen die Bestimmung der Menschen, gegen die Freiheit des Willens und gegen die Ordnungen Gottes schon auf allen vorhergehenden Stufen der sittlichen Entwicklung durch eine Selbstbeurtheilung festgestellt, welche als Act der Einzelnen entspringend überall auch zu einem Maße gemeinsamer Ueberzeugung gedeiht. Der Kern aller individuellen wie gemeinsamen Verurtheilung des Bösen ist das Schuldgefühl, als Ausdruck der in der Willensfreiheit eingeschlossenen Selbstverantwortung. Dasselbe ist ein Zeugniß einmal davon, daß auch die einzelne sündige Handlung als Handlung nicht überhaupt vergangen ist, sondern zur Störung oder Verkehrung der sittlichen Freiheit fortwirkt, ferner aber davon, daß das in der Freiheit nothwendige Bewußtsein der entgegengesetzten Bestimmung sich gegen das sündige Handeln und Begehren aufrecht erhält. Das Schuldgefühl entspringt als dieses unvermeidliche Urtheil der Rüge aus dem Gewissen [a]), auf dessen Vorhandensein bei Allen gerechnet wird, so lange man ihnen noch ein Maß von Willensfreiheit bei ihrer Sünde zutraut. Allerdings ist das Schuldgefühl als solches keine

Digitized by Google

Kraft, welche die Sünde ungeschehen macht, oder die Fortdauer und Zunahme des sündigen Hanges abschneidet. Vielmehr ist es in vielen Fällen der Anlaß zu trotziger Behauptung des Hanges und zu gesteigerter Auflehnung oder mindestens zur Scheu gegen die Auctorität Gottes. In noch schlimmeren Fällen wird sogar das Gewissen durch die Zunahme des sündigen Hanges geschwächt und das Schuldgefühl bei hohen Graden der Sünde so gut wie erstickt. Jedoch ist es mit der Achtung vor der Menschenwürde nicht verträglich, wenn man auch bei dem scheinbar Verstocktesten die völlige Abwesenheit dieser Erscheinung und damit die Unmöglichkeit der Reue constatiren wollte.

a) Die Erscheinung des Gewissens in dem unbeabsichtigten rügenden Urtheil über eine begangene Handlung ist als Bethätigung der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung zum Guten zu begreifen, kommt aber natürlich nur unter der Voraussetzung vor, daß man in der sittlichen Gemeinschaft erzogen wird. Das böse Gewissen ist die positive Erscheinung, das sogenannte gute Gewissen ist die Abwesenheit derselben. Im Neuen Testament wird jenes bezeugt Hebr. 10, 2. 22; dieses Apgesch. 23, 1; 2 Kor. 1, 12; Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 16; beide neben einander Röm. 2, 15. Daß das gute Gewissen nur einen relativen Werth für die Feststellung des Werthes der richtigen Handlungsweise hat, ist 1 Kor. 4, 3. 4 ausgesprochen. Ueber die Vorstellung des positiven gesetzgebenden Gewissens vgl. § 66, a.

§ 32.

Unter Uebeln versteht man Naturereignisse, welche theils aus dem Naturverlauf, theils aus der Wirkung von Menschen hervorgehend den Gebrauch unserer Freiheit zu unseren Zwecken hemmen. Ein Theil der Uebel ist direct oder indirect durch das sündige Handeln bewirkt. Allein die Ansicht der vorchristlichen Menschen, daß hervorragende gemeinschaftliche Uebel als göttliche Strafen den Schluß auf hervorragende Vergehen gegen die Götter nöthig machen, und der entsprechende Grundsatz, daß alle Uebel ohne Ausnahme nur Folgen der eigenen Sünde und Strafen Gottes seien, sind theils nicht im Einklang mit der Erfahrung, theils im Widerspruch mit der von Christus vorgeschriebenen Weltbeurtheilung [a]). Denn überhaupt richtet sich die Vorstellung vom Uebel bei verschiedenen Menschen nach der Abstufung ihrer Willensstärke oder ihrer Gewohnheit, ist also subjectiv bedingt. Andererseits lehrt

Digitized by Google

das Christenthum die Nothwendigkeit erkennen, daß man gerade durch die Glaubenstreue Leiden auf sich zieht, welche aus seiner Collision mit den vorhandenen geschichtlichen Mächten entspringen (§ 18, f). Die christliche Weltansicht unterscheidet sich demgemäß von der heidnischen und jüdischen Urtheilsweise durch das Zartgefühl, welches uns davon zurückhält, einem Menschen seine besonderen Leiden als göttliche Verdammungsstrafen anzurechnen[b]). Hiernach endlich ergiebt sich, daß der Christ den Tod, auch wenn derselbe als allgemeines Verhängniß über die erste menschliche Sünde eingetreten ist[c]), weder als die Strafe seiner persönlichen Sünde, noch überhaupt als das specifische Hinderniß seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit, also nicht als das höchste Uebel achtet[d]).

a) Joh. 9, 1—3; Lc. 13, 1—5. Vgl. § 18, e.

b) Dieses Zartgefühl hat z. B. Luther nicht geübt, als er den tragischen Lebensausgang Zwingli's für ein Strafgericht Gottes wegen seiner Ketzereien erklärte (Briefe IV. S. 332. 352).

c) Röm. 5, 12.

d) Röm. 14, 7. 8; Phil. 1, 21—24. Röm. 8, 35—39.

§ 33.

Als göttliche Strafen der Sünde kann, genau genommen, nur jeder selbst die ihn treffenden Uebel feststellen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Dieses gilt sowohl in dem Falle, daß man durch die Erlösung zum Vertrauen gegen Gott gelangt ist (§ 51), als auch in dem Falle des Trotzes gegen Gott. Schlimmer freilich ist der Zustand eines Sünders, der die verschuldeten Uebel als Unrecht empfindet, oder gar keinen Gedanken an göttliche Weltordnung mit ihrer Erfahrung verbindet. So weit reicht die Analogie der Strafen Gottes und der von menschlicher Rechtsgewalt verhängten Strafen. In beiden Fällen ist die für unerlaubte Rechtserweiterung erfolgende Rechtsverminderung an erscheinenden Uebeln anschaulich. Allein die Strafe im religiösen Verhältniß zu Gott, abgesehen von äußeren Uebeln, ist die Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist der Bestand der ungelösten Schuld, mag sie stärker oder schwächer oder gar nicht mehr gefühlt werden, als die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammniß anzusehen, sofern damit der Man-

Digitized by Google

gel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von Gott ausdrückt (§ 27 c).

§ 34.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu dem Reiche Gottes berufen, als dem höchsten Gute für die Menschen und als ihrer höchsten gemeinschaftlichen Aufgabe (§ 5), weil dasselbe der Endzweck Gottes selbst ist (§ 13). Zugleich aber wird man durch die Erkenntniß dieser Bestimmung in dem Gefühl der Schuld und der Getrenntheit von Gott, welches aus unserer eigenen Sünde und unserer Verflechtung mit der allgemeinen entspringt, gesteigert. Indem deshalb das Christenthum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurtheilung zuzumuthen scheint, so hebt dasselbe diesen Contrast dadurch auf, daß es zugleich die Gewißheit der von Gott verliehenen Erlösung mit sich führt.

§ 35.

Die Erlösung hat im Christenthum einmal eine durchaus innerliche, dann aber eine allgemeine religiöse Bedeutung. Aus dem ersten Umstand folgt, daß darunter nicht wie im Alten Testament die Aufhebung der gesellschaftlichen Uebel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirthschaftlichen Wohlseins zu verstehen ist[a]). Der andere Umstand hat den Sinn, daß die Erlösung sich direct nicht auf die Beseitigung des die Einzelnen beherrschenden Zustandes der Sünde bezieht[b]). Denn dieser Zustand ist zwar Allen gemein, aber in jedem auch ein besonderer, kann also direct nur durch die besonderen Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, nachdem man die religiöse Erlösung an sich erfahren hat. Dieselbe bedeutet im Christenthum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Schuld der Sünde unter der Voraussetzung aufgehoben wird, daß mit dem Gefühl von ihr weder Gleichgiltigkeit noch Trotz gegen Gott verbunden ist[c]).

a) Die Befreiung des Volkes Israel aus dem Knechtsdienst des fremden ägyptischen Volkes zur Selbständigkeit des Gemeinwesens und zur Aufrichtung der eigenen wahren Religion (2 Mos. 15, 13; 20, 2) ist der Typus, nach welchem sich alle gleichartigen Erwartungen der Propheten bei der immer wiederkehrenden Unterwerfung

Digitized by Google

des Volkes unter fremde Mächte richten (Ps. 111, 9; Jes. 35, 10; 45, 17; 51, 11). Die Bekehrung oder die geistige Erneuerung des Volkes ist allerdings dabei mitgedacht (Jes. 10, 21; 32, 15—18; Hesek. 36, 24—30; Ps. 130, 8).

b) Dieses ist auch nicht der definitive Sinn solcher Aussprüche wie Röm. 11, 26. 27; 1 Petr. 1, 18. 19; 2, 24; vielmehr rechnen dieselben auf die Verdeutlichung durch die folgende Gedankenreihe.

c) Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden (1 Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 16—18); die Erlösung gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung (Röm. 3, 24—26), diese wieder gleich Sündenvergebung (Röm. 4, 5—8). Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünden begehe; sondern den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehres zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Auctorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen (Lc. 11, 4; Mc. 11, 25).

§ 36.

Die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende (§ 38) Sündenvergebung oder Gerechtsprechung (Rechtfertigung) ist als göttliche Gnadenabsicht in einem freien Urtheil enthalten. Dieses lautet dahin, daß die Sünder mit Vorbehalt der Bedingungen, welche noch in Betracht kommen (§ 39—44), von Gott berechtigt werden in die Gemeinschaft mit ihm und in die Mitthätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hinderniß dafür bilden[a]). Die Freiheit und Selbständigkeit dieses göttlichen Urtheils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urtheil Gottes hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben[b]) oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes (§ 16, e), um giltig und wirksam zu werden.

a) Es ist durchaus zweckwidrig, den katholischen und den evangelischen Begriff von der Rechtfertigung an einander zu messen, da dieselben in Beziehungen gestellt werden, welche zunächst gleichgiltig

Digitized by Google

gegen einander sind. Der katholische Begriff der Gerechtmachung durch Eingießung der Liebe in den Willen soll nämlich erklären, wie die Sünder befähigt werden gute Werke zu üben. Dieser Gedanke also hat einen andern Zweck als die oben ausgeführte evangelische Formel; an sich könnten beide zugleich wahr sein und neben einander gelten, ohne zusammenzustoßen. Indessen stellt die katholische Formel einen geistigen Vorgang mechanisch und materialistisch dar, und steht außer Verhältniß zu dem maßgebenden biblischen Begriff. Denn der von Paulus adoptirte Begriff des δικαιοῦν (Röm. 3, 26. 30) folgt dem Sinne einer hebräischen Verbalform (hizdik), welche das Prädicat der Gerechtigkeit durch Urtheil des Richters gesetzt werden läßt (Röm. 4, 11).

b) Die durch Gottes Gnadenurtheil gesetzte Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) ist bedingt durch den Glauben (Röm. 1, 17; 3, 22. 26; 9, 30; Phil. 3, 9).

§ 37.

Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Gerechtsprechung (Rechtfertigung) fallen auch die specielleren Begriffe der Versöhnung mit Gott und der Adoption zum Kindesverhältniß gegen Gott zusammen. Diese Bestimmungen fügen nur einiges Eigenthümliche hinzu. In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr blos als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf. Gemäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet[a]). In der Adoption (der Annahme als Kind) wird die Gnadenabsicht des Urtheils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott den Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt[b]). Praktische Anwendung aber finden diese Wirkungen der göttlichen Erlösung nur unter der Bedingung, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin thätig ist und den sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat[c]).

a) 2 Kor. 5, 18. 19; Röm. 5, 10; Kol. 1, 21.

b) Mt. 17, 26; 1 Joh. 3, 1; Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17. Luther's Katechismus, drittes Hauptstück: „Gott will uns damit

Digitized by Google

locken, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater".

c) Da das christliche Leben nur vollständig ist in den beiden Beziehungen der Gewißheit der Versöhnung (oder Gotteskindschaft) und dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so dienen diese beiden Reihen sich gegenseitig zur Probe ihrer Richtigkeit und Aechtheit oder bedingen sich gegenseitig. Dieses stellt sich in folgenden Regeln dar. 1. Gewißheit der Versöhnung ist unberechtigt, wenn das Handeln direct sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht befleckt ist. 2. Das durch zusammenhängende gute Absicht geleitete Handeln ist verfehlt, wenn die Gewißheit der Versöhnung durch vorherrschende Selbstgerechtigkeit befleckt ist. 3. Sofern das sittliche Handeln überhaupt und wegen der dasselbe durchkreuzenden Sünde als unvollständig beurtheilt werden muß, findet dieser Mangel seine Ausgleichung nicht blos durch die Gewißheit der Sündenvergebung von Gott, sondern zugleich durch den Vorsatz und die Ausführung der größern Anstrengung und der Besserung. Die entgegengesetzte weit verbreitete Annahme beruht auf dem Irrthum, als sei die Sündenvergebung in dem Christenthum ein Surrogat für die vorgeblich ursprüngliche Ordnung, daß man durch mechanische Vollständigkeit der Gesetzerfüllung die nothwendige Stellung zu Gott gewänne. Vgl. §. 38.

§ 38.

Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde, innerhalb welcher der Einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet[a]), für deren Eigenthümlichkeit ebenso nothwendig, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Es ist eine Rückbildung auf den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, beziehungsweise ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den Einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfniß oder als ein immer erst zu erringendes Gut angekündigt wird[b]).

a) Diese Bestimmung folgt daraus, daß Christus in der Einsetzung des Abendmahls (Mc. 14, 24) auf die Weissagung des Jeremia (31, 31—34) von dem neuen Bunde zurückweist, dessen Grundlage

Digitized by Google

die Vergebung der Sünden ist. Wie der Prophet diesen Bund nur der Gesammtheit des Volkes Israel als der bestehenden Gemeinde des wahren Gottes in Aussicht stellt, so denkt Christus folgerecht an die in den zwölf Jüngern bestehende Gemeinde, an welcher er den Bund der Sündenvergebung durch das Opfer seines Lebens zur Geltung bringt. — Vgl. Luther's kleiner Katechismus, zweites Hauptstück, dritter Artikel: „— in welcher Christenheit Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergiebt". Catech. major II. 40—42. Credo spiritus sancti opera me sanctificari. Qua autem re illud facit? Per christianorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet christianum parturit ac alit per verbum. Die Sätze decken sich mit Conf. Aug. I. 5: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit . . . . in iis qui audiunt evangelium, scilicet quod deus propter Christum iustificet hos qui credunt, se propter Christum in gratiam recipi. Denn, wie Tractatus de potestate et primatu papae 24 bezeugt: tribuit deus principaliter claves (d. h. das Wort Gottes, das Evangelium) ecclesiae et immediate.

b) Im katholischen System ist der Gedanke der Sündenvergebung nur in der Form der priesterlichen Absolution der Einzelnen innerhalb des Bußsacramentes deutlich zur Geltung gebracht. Das gleiche Verfahren wird nun auch in dem lutherischen Beichtinstitut aufrechterhalten, ohne daß in dessen liturgischer Ordnung der specifische Grundsatz der Reformation berücksichtigt wird, daß man in Folge der durch Christus vermittelten Erlösung zu der auf die Sündenvergebung gegründeten Gemeinde gehört, und demgemäß ein Bekenntniß begangener Sünden nicht in dem Sinne ablegt, um eine Vergebung derselben als etwas Neues zu empfangen, weil man den Gnadenstand verloren habe. Diese Beichtpraxis befördert vielmehr den verhängnißvollen Irrthum (§ 37 c), daß die kirchliche Sündenvergebung ein Surrogat für die mangelhafte Anstrengung zum Guten sei.

§ 39.

Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein feststehenden Begriff von Gott als nothwendig abzuleiten[a]), vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus

Digitized by Google

dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung (§ 38) an das eigenthümliche Wirken Christi geknüpft (§ 19).

a) Die Liebe Gottes, obgleich sie gelegentlich als der Grund der billigen Nachsicht Gottes mit der Schwäche der Menschen gedeutet worden ist, steht doch nicht als Datum einer sogenannten natürlichen Religion fest, welche es nicht giebt. Aber auch wenn es anders wäre, so bezeichnet die Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen eben nicht den Sinn der im Christenthum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen menschlichen Schwäche (§ 37, c) nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben, und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert.

§ 40.

Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht schon dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes (§ 20) eine allgemeine Verheißung jenes Inhaltes ausgesprochen hätte, was er eben nicht gethan hat[a]). Vielmehr knüpft er selbst im Voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen jenen Erfolg an die Thatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist[b]), welche gemäß der Gnade Gottes für die israelitische Gesammtgemeinde gebracht worden sind, theils um deren Einwilligung in den Bund mit Gott darzustellen, theils um in jährlicher Wiederholung zur Sündenvergebung zu dienen d. h. die Integrität des Bundes zu erhalten[c]).

a) Die Anweisung zur Bitte um die Sündenvergebung (Lc. 11, 4) und die Vorschrift der Versöhnlichkeit (Mc. 11, 25), gelten der Gemeinde, welche schon in den zwölf Jüngern besteht, und drücken den Gedanken aus, daß man in dieser Gemeinde sich nicht die Sündenvergebung aneignen kann, ohne zugleich durch die Versöhnlichkeit oder die Feindesliebe die Probe davon abzulegen, daß man in dem sittlichen Dienste des Reiches Gottes thätig ist (§ 37, c).

b) Mc. 14, 24 bezieht sich auf das Bundesopfer (2 Mos. 24, 3—8). Indem die Israeliten durch diesen Act in ihre Bestimmung als Eigen-

Digitized by Google

thum Gottes und Königreich von Priestern eintreten (2 Mos. 19, 5. 6), so vgl. Apgesch. 20, 28; Apok. 1, 5. 6; Tit. 2, 14. Auf das Vorbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers (3 Mos. 16) gehen zurück Röm. 3, 25. 26; Hebr. 9, 11—14; auf das Passahopfer, welches zur Erlösung aus Aegypten gehört, 1 Petr. 1, 18. 19. Indifferent gegen diese Artunterschiede Eph. 5, 2.

c) Jene im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer haben ebenso wie das Opfer bei der Bundschließung die Bedeutung, daß durch diese Leistungen die Bundesgemeinde ihrem Gott entgegenkommt, stützen sich also auf die Gewißheit seiner Bundesgnade. Dieses gilt auch für die Sündopfer, welche sich nur auf solche sündigen Vergehungen beziehen, die keinen Bundbruch hervorbringen (4 Mos. 15, 27—31).

§ 41.

Der Tod Christi hat den Werth des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angethan haben, sondern sofern er diesem Verhängniß als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigenthümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat[a]). Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe[b]). Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schließung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, welche seine gesammte Berufsthätigkeit ausfüllt[c]).

a) Joh. 10, 17. 18; 14, 31; 15, 13. 14; 17, 19; Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Eph. 5, 2; Hebr. 5, 8. 9. Vgl. § 25, b.

b) Die Combination im Hebräerbrief, besonders 2, 17; 4, 14—16; 6, 20. 9, 11. 24—26.

c) Es ist auffallend, daß die Briefe im N. T. so wenige Erinnerungen an das Leben Jesu darbieten. Deshalb scheint es so, als ob die Hervorhebung seines Todes als des Actes der Erlösung auf eine Deutung desselben rechne, welche von der Beurtheilung seines Lebens möglichst abstäche. Indessen ist es deutlich, daß die Apostel den der Fügung Gottes entsprechenden Tod Christi nur im Zusammenhang mit seinem Berufsgehorsam im Leben als Opfer verstehen. Diese höchste Probe des Gehorsams Christi gilt also als das Opfer

Digitized by Google

zur Erlösung, weil der Tod Christi als ein Compendium seines werthvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde (Mc. 10, 45) verstanden werden konnte.

§ 42.

Der Berufsgehorsam Christi kann als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung gedeutet werden, indem sein Guthandeln, Dulden und Wahrheitreden nicht blos aus dem Auftrage Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott abgeleitet wird. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speciellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten[a]). Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht blos für sich, sondern nothwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen[b]). Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise Alles geleistet, was die Aechtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten[c]).

a) Joh. 15, 10; 10, 17. 18. Vgl. § 22, c.

b) Joh. 17, 20—26.

c) Die Ansicht, daß Christus durch die stellvertretende Erduldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe die Gerechtigkeit oder den Zorn Gottes versöhnt und die Gnade Gottes frei gemacht habe, wird durch keine deutliche und directe Stelle im N. T. begründet. Sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung fest steht. Dieselbe hat den Sinn, daß das Recht das der Religion übergeordnete Verhältniß Gottes zu den Menschen sei. Dabei gilt zugleich die jeder Rechtsordnung zuwiderlaufende Annahme, daß dieselbe im Ganzen in gleicher Weise durch die Strafe der Uebertreter wie durch ihre rechtmäßige Erfüllung erhalten werde. Aber beides ist nicht zu coordiniren. Denn der Zweck des Rechts ist die allgemeine Wohlfahrt eines Volkes oder einer Gesellschaft von Menschen, und die Strafe ist immer nur

Digitized by Google

verständlich als untergeordnetes Mittel zu jenem Zweck (§ 18). Nun ist aber auch jedes Rechtsgesetz nur verbindlich, indem der Gesetzgeber als Wohlthäter, als Ordner der öffentlichen Wohlfahrt sich bewährt. Also ist die Güte eines solchen das Motiv für die Anerkennung seines Gesetzes durch die von ihm gestiftete Gesellschaft. Auf Gott angewendet läßt dieser Satz schließen, daß die Erfahrung von Gottes Güte oder Gnade jedem Gesetze vorausgeht, welches etwa gegenseitige Rechte Gottes und der Menschen ausdrückt. Das foedus operum also kann nicht als das Grundverhältniß zwischen beiden gelten; deshalb kann auch vernünftiger Weise dasselbe nicht dadurch in das foedus gratiae umgesetzt worden sein, daß Christus die Bedingungen jenes erfüllte, um es abzulösen.

§ 43.

Vergleicht man die Thatsache der bestehenden Gemeinde Christi, zu der wir selbst gehören, mit seiner auf ihre Gründung gerichteten Absicht und mit der priesterlichen Bedeutung seines Lebens und Duldens bis in den Tod, so erprobt sich die Deutung seines Todes, nämlich seiner Lebensvollendung unter dem Gesichtspunkt des Opfers an der Analogie mit den alttestamentlichen Vorbildern. Denn der allgemeine Sinn der symbolischen Handlungen, welche zur Aneignung der Opfergabe von Gott durch die amtlichen Priester geübt worden sind, wird von Petrus in Beziehung auf Christus richtig so ausgesprochen, daß die Gläubigen dadurch zu Gott geführt[a]), ihm mit dem Opfer nahe gebracht werden[b]). Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde Christi unter den Umständen statt, daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferact der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er als ihr absichtlicher Vertreter jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

a) 1 Petr. 3, 18; vgl. Eph. 2, 16. 18; Hebr. 7, 19; 10, 19—22. Derselbe Sinn liegt darin, daß die Gemeinde durch das Opfer Christi geheiligt wird (Joh. 17. 19; Hebr. 10, 14), denn heiligen und zum Eigenthum machen und nahe kommen lassen sind gleichbedeutend (4 Mos. 16, 5).

Digitized by Google

b) Die Symbolik aller gesetzlichen Thieropfer im A. T. hat folgenden Zusammenhang. Der amtliche Priester, welcher legitimirt ist, anstatt des Volks oder der einzelnen Israeliten deren Gaben Gott nahe zubringen (korban, das Nahegebrachte), führt diese Absicht aus, indem er das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist, an den Altar sprengt, auf welchem Gott mit dem Volke zusammenkommt (2 Mos. 20, 24), und das Thier (oder die bestimmten Theile desselben) in dem Feuer verbrennt, in welchem Gott gegenwärtig ist (3 Mos. 9, 24). Durch diese Handlungen, welche die Gabe an Gott überliefern, bedeckt der Priester das Volk (oder die Einzelnen) vor dem gegenwärtigen Gott. Dieses richtet sich nach der Voraussetzung, daß kein lebendiges Geschöpf unberufen in die Nähe Gottes kommen darf, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schutzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes ideell in die Nähe Gottes gestellt werden. Bei den Sündopfern ist kein Ritus vorgeschrieben, der eine Abweichung ihres Sinnes von dem der Brand- und Heilsopfer anzeigte. Bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer wird nur das Blut des Bockes an den Deckel über der Lade des Zeugnisses (Bundeslade) gesprengt, weil dieses Geräth ein höheres Symbol der Gnadengegenwart Gottes ist, als der Opferaltar. Läßt also Gott auf dem vorgeschriebenen Wege die Volksgemeinde, welche sich ihrer Sünden bewußt ist, sich nahe kommen, so wird eben dadurch die durch jene eingetretene relative Trennung derselben von Gott aufgehoben. Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind, oder nicht mehr von Gott trennen.

§ 44.

Die Ueberwindung der Welt durch die Geduld in seinem berufsmäßigen Leiden ist nicht nur in der Offenbarungsstellung Christi ein Merkmal seiner Gottheit (§ 23. 24), sondern auch in seiner priesterlichen Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde als das Merkmal der Vollständigkeit dieser Leistung eingeschlossen. Derselbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetenthums (§ 20—24) und des königlichen Priesterthums (§ 40—43), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (als seiner Gemeinde) vor Gott be-

Digitized by Google

griffen. Von diesen beiden Seiten seines Berufes (oder Aemtern) ist freilich die erste der zweiten übergeordnet. In diesem doppelten Werthe seines Lebens aber ist Christus der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen [a]).

a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.

§ 45.

Die Eigenthümlichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde richtet sich nach dem Werthe seines Lebens nicht sofern er Vertreter und Offenbarer Gottes also selbst Gott ist[a]); denn in dieser Beziehung steht Christus ihr gegenüber. Vielmehr entspricht die Art der mit Gott versöhnten Gemeinde, und jedes Einzelnen in ihr, der sich die Rechtfertigung im Glauben an Christus aneignet [b]), der Stellung, welche Christus als Vertreter der Gemeinde im Verhältniß zu Gott und zur Welt bewährt hat. Da seine Würde als Gottes Sohn ihm auch deshalb eigen ist, weil er sein Leben zu Gunsten der Gemeinde opfert [c]), so kommt den Gliedern derselben aus der Versöhnung mit Gott die Gotteskindschaft zu (§ 37, b). Weil seine Geduld in Leiden und Tod seine Herrschaft über die Welt zu Gunsten seiner Gläubigen festgestellt hat, schließt der Glaube an Christus die geistige Herrschaft über die Welt [d]), das ewige Leben in sich, oder die christliche Freiheit [e]).

a) Der Gedanke, in welchem Athanasius den Erfolg der Erlösung durch Christus positiv ausgedrückt hat, daß er das menschliche Geschlecht vergottet habe, ist deshalb unstatthaft.

b) Mc. 8, 29; Jak. 2, 1; 1 Petr. 1, 7. 8; 1 Joh. 5, 1; Hebr. 2, 3; Röm. 3, 21. 22; Apgesch. 4, 10—12.

c) Joh. 10, 15—18.

d) Mc. 9, 23; 11, 23. — Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1 Kor. 3, 21—23; Jak. 1, 9. — 1 Joh. 2, 25; 4, 9; Röm. 5, 1. 2. 17; 1 Kor. 4, 8.

e) Joh. 8, 36; Gal. 5, 1. — Lutherus de libertate christiana: Quemadmodum Christus has duas dignitates (regis et sacerdotis) obtinuit, ita impartit et communes easdem facit cuilibet suo fideli. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicunque in Christum credimus (1 Petr. 2, 9). — Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia

Digitized by Google

subiecta ei cogantur servire ad salutem (Rom. 8, 28; 1 Cor. 3, 21—23). — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberrimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videre potest quilibet, quo modo christianus homo liber est ab omnibus et super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde. — An dieser Deutung der im Glauben begründeten Freiheit entscheidet sich der specifische Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholicismus. Dieser schreibt an dieser Stelle den timor filialis vor, die fortwährende Sorge davor, daß man durch Gesetzübertretungen Gott beleidige. Diese scheue Furcht vor dem Gesetzgeber entspricht dem ganzen katholischen System und hält die Menschen in der Knechtschaft unter dem Gefüge der vorgeblichen Bürgschaften des Heiles, welche im unfehlbaren Papste gipfeln. Der Protestant hingegen lebt von dem ehrfurchtsvollen Vertrauen zu Gott unserem Vater, welches auch den Muth zu dem Streben nach der Gerechtigkeit Gottes einflößt, und bedarf dazu keiner andern Bürgschaft als der in dem Menschen Jesus Christus offenbaren Gnade Gottes (Röm. 5, 15).

Dritter Theil. Die Lehre von dem christlichen Leben.

§ 46.

Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Antriebe zu den entsprechenden Selbstthätigkeiten zu erfahren[a]). Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurtheilung des zusammenhängenden Lebenswerkes, welches diesen Antrieben entspricht, alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an[b]). Die Uebereinstimmung dieser An-

Digitized by Google

triebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen Einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde[c]). Nämlich der Antrieb zum richtigen Wandel, d. h. zur Erfüllung der Aufgabe des Reiches Gottes und der Antrieb zur Bethätigung der Gotteskindschaft haben ihren Maßstab an der im Christenthum gegebenen Erkenntniß Gottes als unseres Vaters. Die aus der abschließenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntniß deckt sich aber mit der Selbsterkenntniß Gottes[d]). Endlich gehört von Gott aus angesehen die gemäß ihrer Gotteserkenntniß durch die Uebung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein (§ 22, e). Aus diesen Rücksichten ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntniß und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes.

a) 1 Petr. 1, 15; 1 Thess. 4, 7. Der umgekehrte Fall ist abnorm (2 Kor. 6, 1).

b) Phil. 2, 12. 13; Hebr. 13, 20. 21.

c) 1 Petr. 1, 2; 1 Joh. 3, 24; 4, 13; Hebr. 6, 4; 10, 29; 1 Thess. 4, 7. 8; Gal. 5, 6. 5. 22—25; 1 Kor. 3, 16. 17; Röm. 8, 4. 13.

d) 1 Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15. 16. — Melanchthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. p. 366) Scriptura — vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. (p. 367) In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant.

§ 47.

Die Bethätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt und die Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus, welches im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand neue Schöpfung Gottes ist[a]). Jene Thätigkeiten stehen ebenso gewiß in Wechselwirkung (§ 37, c), als die Ziele und Beweggründe in beiden Fällen die gleiche überweltliche Höhe einnehmen. Die Wechselbeziehung jener reli-

Digitized by Google

giösen und dieser sittlichen Thätigkeit bewährt sich darin, daß die religiöse Aufgabe der Herrschaft über die Welt dieselbe Anstrengung des Willens erfordert, wie die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes, und daß diese die religiöse Erhebung über die Welt einschließt. Die Einheit dieser doppelten Lebensbestimmung bewährt sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit[b]). Diese ist das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit[c]). Sofern nun die Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist dadurch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden, welche in jenen beiden Beziehungen des Strebens nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit und der Ausübung der Freiheit über die Welt als Aufgabe gestellt ist.

a) 1 Petr. 1, 3. 22. 23; Jak. 1, 18; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; Röm. 6, 4. 6; 12, 2; Kol. 3, 9—11; Eph. 4, 22—24. Der übliche Ausdruck der Wiedergeburt für den ideellen Anfang des christlichen Lebens entspricht keinem der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke. Man hat sich zu hüten, diesen Grund des eigenen christlichen Lebens direct erfahrungsmäßig und in bestimmter Zeit feststellen zu wollen. Sachlich fällt die Wiedergeburt oder Neuzeugung durch Gott oder die Aufnahme in das Verhältniß der Gotteskindschaft mit der Rechtfertigung (§ 37) zusammen, ebenso mit der Verleihung des heiligen Geistes. Dieses alles aber ist wieder dasselbe mit der Aufnahme in die Gemeinde. Für denjenigen also, welcher zur Selbstständigkeit seines christlichen Lebens durch die unmeßbaren Erziehungswirkungen der christlichen Gemeinde gelangt, ist es ganz unmöglich aber auch überflüssig, einen Anfang jenes Erfolges zu beobachten. Was Einzelne dafür ansehen, ist im besten Fall nur als eine Stufe in ihrer christlichen Entwicklung zuzugestehen.

b) Röm. 5, 1—4; 8, 31—39; 14, 17. 18; Jak. 1, 2—4. 9. 25; 1 Petr. 1, 3—9; Phil. 4, 4.

c) Jak. 1, 4; 3, 2; 1 Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Kol. 1, 28; 4, 12; Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14; 6, 1; 1 Joh. 4, 18; Mt. 5, 48.

§ 48.

Allerdings bleibt die Reihe der pflichtmäßigen Handlungen, in denen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, immer unvollständig, weil man theils eine solche Reihe ins Endlose fortgesetzt, theils ihre einzelnen Theile immer dichter an

Digitized by Google

einander gedrängt denken kann. Wirklich ist auch nicht erst die Rücksicht auf die thatsächliche Fortwirkung der Sünde [a]), sondern schon diese äußerliche und quantitative Auffassung der christlichen Lebensaufgabe der Grund der herkömmlichen Behauptung, daß die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich sei, und die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit deshalb in jedem Sinne wegfalle. Indessen muß ungeachtet jener unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurtheilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Theile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes [b]) und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters besteht [c]). Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern sittlichen Berufe [d]) ausübt, und daß man seine Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird.

a) 1 Joh. 1, 8.

b) Nicht die guten Werke, sondern das in sich geschlossene einheitliche Lebenswerk ist die Aufgabe, welche in den Hauptschriften der Apostel gestellt wird (Jak. 1, 4; 1 Petr. 1, 17; Hebr. 6, 10; 1 Thess. 5, 13; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15). Die guten Werke kommen nur als die Erscheinung des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Jak. 3, 13; 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10).

c) Bei Jakobus unter dem Titel *σοφία* (1, 5; 3, 17) bei Paulus und sonst unter dem Titel *ἁγιασμός* (1 Thess. 4, 3—7; 1 Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; Hebr. 12, 14; 1 Joh. 3, 3).

d) Dieses tritt bei Paulus deutlich hervor, indem er auf seine Leistungen im Berufe die Erwartung seiner Heilsvollendung begründet (1 Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 2 Tim. 4, 8; 1 Kor. 3, 5—9). Vgl. § 57.

§ 49.

Die Bekämpfung und Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und Gewohnheiten ist in der Heiligung oder der christlichen Cha-

Digitized by Google

rakterbildung mit eingeschlossen[a]). Die Aufgabe derselben besteht nicht in der Ausrottung irgend eines Triebes oder Affectes, sondern in ihrer Veredelung und Reinigung durch das Gegengewicht der sittlichen Grundsätze (§ 72). Jene Aufgabe kann und soll auch nicht durch besondere Aufmerksamkeit und besondere asketische Uebungen vor dem Beginne des Guthandelns und vor dem Erwerbe der positiven Tugenden gelöst werden. Verfehlt ist ferner das gleichartige Unternehmen des Mönchthums, gewissen Versuchungen zur Sünde durch Absonderung von den fundamentalen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft auszuweichen. Denn die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden nur durch die Entwicklung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht[b]). Deshalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist[c]). Dieses ist auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritt der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird[d]). Solche Reue erreicht man aber nicht, wenn man die Empfindung oder Beobachtung der eigenen besonderen Sünde durch die unsichere Abspiegelung derselben in die unermeßliche allgemeine Sünde trübt. In der steten Bereitschaft zur ächten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens[e]).

a) Jak. 4, 8—10; 1 Petr. 2, 11. 12; Röm. 8, 13; 13, 12—14; Kol. 3, 5—10.

b) Die Uebung der Gerechtigkeit dient zur Heiligung (Röm. 6. 19. 22; vgl. Hebr. 12, 14); d. h. zum Erwerbe des Gott gemäßen Charakters.

c) Röm. 6, 11. Damit ist analog, daß die Vollkommenen auch nicht mehr an die zurückgelegten Strecken ihrer Laufbahn denken, sondern nur an die bevorstehenden (Phil. 3, 12—15).

d) 1 Joh. 1, 8.

e) Mc. 1, 15; 2 Kor. 7, 9. 10. — Luther's erste Thesis vom 31. Oct. 1517: „Da unser Mittler und Herr Jesus Christus

Digitized by Google

spricht: thuet Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete und unaufhörliche Buße sein soll".

§ 50.

Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entspricht [a]), gliedert sich in die religiösen Functionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demuth, die Geduld, das Gebet, — und in die sittlichen Functionen des pflichtmäßigen Handelns im besonderen Beruf, und der sittlichen Tugendbildung [b]). In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne Person den Werth eines Ganzen, welcher dem Werthe der ganzen Welt als der Ordnung des getheilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist [c]). Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede particulare Auctorität eingeschlossen [d]). Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes (§ 8), durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenbaren göttlichen Zwecke den Werth unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen.

a) Das Vorbild Christi wird freilich im Neuen Testament immer nur in einzelnen Beziehungen geltend gemacht, in denen der Liebe (Eph. 5, 2), des Gemeinsinns (1 Kor. 10, 33; 11, 1; Phil. 2, 2—5), der Geduld im Leiden (1 Petr. 2, 21).

b) Conf. Aug. II, 6: Perfectio christiana est 1. serio timere deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2. petere a deo, 3. et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, 4. interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida (Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von der nur im Mönchthum zu erreichenden christlichen Vollkommenheit). Dieser Begriff der christlichen Vollkommenheit entspricht gegensätzlich dem Begriff von der Sünde in Conf. Aug. I. 2 (§ 27, c).

c) Mc. 8, 35—37: „Wer sein Leben verliert wegen Christus und wegen des Evangeliums, rettet es. Denn was nützt es dem Menschen, falls er die ganze Welt gewinnt und seines Lebens verlustig geht.

Digitized by Google

Denn welchen Ersatz für das Leben giebt es?" Die Schätzung des Lebens als eines unvergleichlichen Gutes, welches also auch dem Werthe der ganzen Welt für uns überlegen ist, ist in dieser Rede Christi als allgemeine Ueberzeugung vorausgesetzt. Zugleich aber ist vorausgesetzt, daß jeder in dem ihm bevorstehenden Verlust seines Lebens die Geringfügigkeit desselben gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt erprobt, also die jener Ueberzeugung entgegengesetzte Wahrheit. Sichert man sich aber durch den Anschluß an Christus sein Leben, auch indem man es nach der Ordnung der Welt verliert, so ist unter jener besondern Bedingung die Richtigkeit des von jedem Menschen erhobenen Anspruchs auf überweltlichen Werth bestätigt, und die entgegengesetzte Erfahrung ungiltig gemacht.

d) 1 Kor. 3, 21. 22.

§ 51.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt [a]). In ihm beurtheilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer Erkenntniß der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Werthstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt; obgleich wir weder die Zukunft erkennen, noch die Vergangenheit sicher durchschauen [b]). Hieraus entspringt diejenige Art von Zuversicht, welche in allen ihren Abstufungen ebenso weit von der aufreibenden Sorge entfernt ist, die aus unserer Stellung zur Uebermacht der Natur hervorgehen dürfte, wie von der stumpfen Gleichgiltigkeit, oder dreisten Sorglosigkeit, und von der stoischen Unerschütterlichkeit, weil dieses alles kein Ausdruck der stetigen geistigen Freiheit sein würde. Insbesondere bietet der Vorsehungsglaube den Maßstab dafür dar, daß man den ersten Eindruck der Uebel als Freiheitshemmungen oder als göttliche Strafen in ihre Deutung als Güter, das ist als Erziehungs- und Prüfungsmittel umsetzt [c]). In dieser Beurtheilung der Uebel bewährt der Vorsehungsgläubige seine Herrschaft über die Welt ebenso wie seine Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde und seine Versöhnung mit Gott. Allein nicht minder deutlich beleuchtet der Vorsehungsglaube die Erfahrungen von Wohlsein oder Glück als Gaben Gottes, welche unsere Dankbarkeit gegen ihn und die Reinigung oder Mäßigung unseres Selbstgefühls erfordern [d]).

Digitized by Google

a) Conf. Aug. I, 20: Qui scit se per Christum habere propitium deum, scit se ei curae esse. Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus hat zum Zwecke und zur Erprobung die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gottes Hilfe in allen Nöthen. Vgl. Apol. Conf. Aug. II. 8. 18. 34. 35. 45. Diese Wechselbeziehung zwischen dem speciellen Vorsehungsglauben und der Gewißheit der Versöhnung mit Gott wird nicht dadurch entwerthet, daß auch Seneca (de providentia 2) ausspricht: Vir fortis est omnibus externis potentior, nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit. — Omnia adversa exercitationes putat. — Patrium deus habet adversus bonos viros animum. Zunächst haben diese Sätze nicht die Bedeutung, daß der Vorsehungsglaube ein Datum der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sei, welche allen Menschen eigen wäre. Denn es ist die besondere Erkenntniß des stoischen Philosophen, welche nicht für das Heidenthum im ganzen eintritt, da diese natürliche Religion jenen Gedanken weder in ihrer polytheistischen Gestalt erreichen kann, noch in der tragischen Dichtung und im Gesammtverlaufe der Philosophie erreicht. Aber jene Sätze Seneca's sind den gleichlautenden christlichen Sätzen auch keineswegs gleichartig, weil sie mit der ganzen Härte des stoischen Selbst- und Kraftgefühls in Verbindung stehen: Digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura humana posset pati. — Praebendi fortunae sumus, ut contra ipsam ab ipsa duremur; paulatim nos sibi pares faciat (cap. 4); — und deshalb mit positiv irreligiösen Aussprüchen verflochten sind: Ego non miror, si aliquando impetum capiant dii spectandi magnos viros colluctantes cum aliqua calamitate. — Non video, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum. — Ferte fortiter, hoc est, quo deum antecedatis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (cap. 2. 6). Insbesondere stimmt zum christlichen Vorsehungsglauben nichts weniger als die Bewunderung, welche Seneca dem Selbstmord des Cato nicht nur für seine Person widmet, sondern auch seinen Göttern zumuthet: Non fuit diis immortalibus satis, spectare Catonem semel: retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliori parte se ostenderet. Non enim tam magno animo mors initur, quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnum suum, tam claro ac memorabili exitu evadentem

Digitized by Google

(l. c. 2)? Nach christlichem Maßstabe ist der Selbstmord nur aus der Verzweiflung an Gottes Vorsehung verständlich.

b) Röm. 11, 33—36. Vgl. § 18, h.

c) Diese Erkenntniß bricht gelegentlich schon im Alten Testament durch (Jer. 30, 11; Spr. 3, 11. 12; Ps. 118, 18). Innerhalb des Christenthums folgt sie aus der nothwendigen Deutung der Leidenslage Christi des Gerechten (Mc. 8, 34. 35; Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 6. 7; Hebr. 12, 4—11; Röm. 5, 3. 4; 8, 28).

d) 1 Thess. 5, 16—18. Die Dankbarkeit gegen Gott ist überhaupt das Motiv der Freude, welche als die durchgehende Stimmung im christlichen Leben erwartet wird. Vgl. noch Röm. 14, 17; 15, 13; Phil. 4, 4.

§ 52.

Die Demuth ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntniß der väterlichen Leitung durch Gott entspringt, und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft der Zustimmung zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls, welche das Urtheil dahin leitet, daß übele wie angenehme Erfahrungen als Fügungen Gottes zu betrachten sind, und uns weder niederdrücken noch zur Ueberhebung veranlassen dürfen[a]). Die Demuth des Christen entspringt nicht aus dem fortdauernden Bewußtsein seiner Sünde, ist aber auch nicht dagegen gleichgiltig. Vielmehr schließt sie mit Rücksicht darauf ein lebhafteres Gefühl der Gnade Gottes und demgemäß die Scheu in sich, unsere wenn auch noch so wohl gemeinten religiösen und sittlichen Ueberzeugungen unbedingt als die Sache Gottes anzusehen und zu verfechten. Die Demuth ist das Geheimniß des religiösen Menschen vor sich selbst[b]), und ist um so weniger ein Gegenstand der Beobachtung und erschöpfenden Beurtheilung durch Andere, als sie in keiner sittlichen Eigenschaft oder Handlungsweise direct aufgeht[c]). Am wenigsten aber findet sie ihre nothwendige Erscheinung in ceremonialgesetzlichen asketischen Handlungen, obgleich von jeher gemäß der dualistischen Weltanschauung die Unterschätzung der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens als eine besonders deutliche Probe der Demuth gegen Gott unternommen worden ist[d]).

a) Am deutlichsten ist die Demuth in der „Furcht Gottes" aus-

Digitized by Google

gedrückt (1 Petr. 1, 17; 3, 2; Phil. 2, 12; Röm. 11, 20; 2 Kor. 5, 11; 7, 1), welche der Anfang der Weisheit (Spr. 9, 10) d. h. der Gott gemäßen Gerechtigkeit ist.

b) „Die Demuth ist wie das Auge, das sieht Alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demuth weiß nicht, daß sie da ist" (Scriver). Hiedurch wird die Grenze gezogen gegen den reflectirten Tugendstolz des Stoicismus und den reflectirten religiösen Hochmuth in allen Arten von Pharisäismus. Das gesunde Gefühlsleben als Ausdruck der stetigen Uebereinstimmung mit sich selbst (beziehungsweise mit der Welt und mit Gott) verläuft unter der Begleitung undeutlicher Vorstellungen. Die Erscheinungen von bewußtem und dadurch gesteigertem Lustgefühl können immer nur selten sein, und sind insofern von zweifelhaftem Werthe, als ihr Aufhören mit Unlust empfunden zu werden pflegt. Hienach sind die beabsichtigten Fälle von bewußtem religiösem Lustgefühl und die allgemeine religiöse Genußsucht zu beurtheilen.

c) Die Demuth wird zwar regelmäßig die Bescheidenheit gegen die Menschen nach sich ziehen (beide Bedeutungen treffen in ταπεινός zusammen Phil. 2, 8; Mt. 23, 12; Kol. 3, 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1 Petr. 5, 5), aber auch gelegentlich den Zorn und den Eifer gegen das Schlechte (Mc. 3, 5).

d) Ein solcher Fall wird als gefälschte Demuth beurtheilt Kol. 3, 20—23. Die ceremonialgesetzliche Bewährung der Demuth, als der besondern Angehörigkeit zu Gott beurtheilt Jesus an den Pharisäern als Heuchelei (Mt. 23; ὑποκριτής = Schauspieler). Der Eifer, solche oder ähnliche ceremonialgesetzliche Formen der Demuth Anderen aufzudrängen oder mit Gewalt durchzusetzen, ist der Fanatismus.

§ 53.

Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen aus der Welt[a]), welche aus dem Urtheil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demüthigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht, nimmt verschuldete Uebel als Strafen Gottes und zugleich als Erziehungsmittel, unverschuldete Uebel als Prüfungen oder zugleich vielleicht als die Ehre des Martyrium auf. Die Geduld ist im Grunde immer ein Willensentschluß; allein derselbe kann die Form der Gefühlsstimmung annehmen, und sich so mit der Demuth eng zusammenschließen, wenn der ursprüngliche Entschluß des Willens zu der Gegenwirkung gegen die gleichartige

Digitized by Google

Fortdauer bestimmter weltlicher Hemmungen ausreicht. Da nun aber in der christlichen Weltanschauung der Werthunterschied des Uebels und des Wohlseins relativ ist, so hat die Geduld als religiöse Tugend ihren Spielraum nicht blos an den Erfahrungen, welche zuerst als directe Hemmungen erscheinen, sondern bewährt sich in ihrer Verbindung mit der Demuth auch als Mäßigung des Selbstgefühls im Zusammenhange der Erfahrungen des Wohlseins, welche den Menschen verwöhnen und so in die Abhängigkeit von der Welt versetzen können.

a) Jak. 1, 3; 5, 10. 11; 2 Kor. 6, 4; Röm. 5, 3; 12, 12. — Calvini Inst. chr. rel. III. 8, 8. Neque ea requiritur a nobis hilaritas, quae omnem acerbitatis dolorisque sensum tollat; alioqui nulla in cruce esset sanctorum patientia, nisi et dolore torquerentur et angerentur molestia.

§ 54.

Das Gebet als Danksagung wie als Bitte ist die bewußte und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung[a]) und der Demuth. Als Dank ist es zugleich die Bewährung der Geduld und als Bitte das Mittel, die Geduld zu erwerben oder zu bestärken. In diesen Beziehungen ist das Gebet die Probe, welche der Einzelne vor Gott wie für sich von seinem Versöhnungsstande ablegt und durch welche er sich in demselben befestigt. Als gemeinsame Leistung der Gemeinde trägt es noch andere Merkmale an sich (§ 79).

a) Petrus Martyr Vermilius: Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent: nam illud est dei providentiam agnoscere.

§ 55.

Die Erhörung der aus der Noth des Lebens an Gott gerichteten Bitten um einzelne Güter, welche in schrankenloser Weise zugesichert zu sein scheint[a]), erfährt doch die Begrenzung durch die Vorbehalte, daß die Bitte mit der Vorsehung Gottes über uns zusammentreffen müsse[b]), und daß man in der Erfüllung der göttlichen Gebote begriffen sei[c]). Endlich wird der Werth der an Gott zu richtenden Bitten von der Probe durch ihre directe und lückenlose Erfüllung in der Art unabhängig gemacht, daß wenn wir wissen, daß Gott uns erhört, wir zugleich wissen, daß wir die Güter besitzen, die wir erbeten haben[d]).

Digitized by Google

a) Mt. 7, 7—11.

b) Mc. 14, 36; 1 Joh. 5, 14.

c) 1 Joh. 3, 21. 22.

d) 1 Joh. 5, 15. Das heißt: die Gewißheit der Fürsorge Gottes im Ganzen läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Bitten um einzelne Güter nicht direct erhört werden, entschädigt vielmehr dafür, daß die Erhörung gewisser Bitten im wörtlichen Sinne nicht eintrifft.

§ 56.

Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes (§ 47) wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engern Umfanges (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht. Im umgekehrten Falle, wenn man die christliche Aufgabe außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens erfüllen wollte, würde man dasjenige, was allgemein giltig sein soll, zu einer falschen Besonderheit, zu etwas Absonderlichem ausprägen[a]).

a) Dieser Fehler wird in der katholischen Ansicht begangen, daß das Mönchthum die eigentliche Tugend des Christen oder das Ideal des überweltlichen engelgleichen Lebens verwirkliche, gerade indem es aus den natürlichen Ordnungen der Sittlichkeit ausscheidet. Aber der Verzicht auf die Familie, das Privateigenthum und die völlige Selbständigkeit und Ehre (im Gehorsam gegen die Oberen) gewährleisten an sich keine positivere und reichere Entfaltung der sittlichen Gesinnung, sondern bedrohen dieselbe. Denn jene Güter sind geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung. Dem Fehler des katholischen Systems nähert sich auf diesem Punkt der pietistische Geschmack.

§ 57.

Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches Gottes untergeordnet und direct auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten Jedem obliegende regelmäßige Arbeitsthätigkeit

Digitized by Google

in der Form des sittlichen Berufes (§ 50, b) zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird[a]). Die gemeinnützige Absicht, in welcher jede bürgerliche Berufsarbeit zu unternehmen ist, schließt das eigene Interesse an dem Erfolge derselben oder dem Erwerbe von Eigenthum nicht aus; dasselbe aber wird zu einem Beweggrunde der Selbstsucht, wenn es nicht in dieser sittlichen Auffassung des Berufes mit den gemeinsamen Zwecken ausgeglichen wird. Demgemäß ist die Treue im Beruf zugleich Erfüllung des Vorbildes Christi[b]). Durch jene Schätzung der sittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes werden ferner die Versuchungen zur Selbstsucht überwunden, welche an sich an der Besonderheit jener Lebensgebiete haften[c]), und wird die katholische Annahme widerlegt, daß man nur in der Abgeschiedenheit von den weltlichen Berufsarten geistlich lebe[d]).

a) 1 Kor. 7, 20—24. Wenn hier sogar der Sklavenstand unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufes gestellt und so moralisch erträglich gemacht wird (1 Petr. 2, 18. 19), so gilt dieses auch von allen Arten freier Arbeitsthätigkeit. Ueber die Arbeit 1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10—12; über den Gemeinsinn Phil. 2, 2—4; Röm. 12, 3—5. — Die Zumuthung Christi Mc. 10, 21 bezeichnet die Bedingung, unter welcher damals der Jüngerberuf auszuüben war, nicht aber die für alle Zeiten giltige Vorschrift des Mönchthums.

b) Apol. Conf. Aug. XIII. 48—50. Ueber die Rede Christi an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21): Perfectio est in hoc, quod addit Christus: sequere me. Exemplum obedientiae in vocatione propositum est . . . Vocationes sunt personales, sed exemplum obedientiae est generale. Perfectio erat futura illi juveni, si huic vocationi credidisset et obedivisset; ita perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi.

c) Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in bornirten Familiensinn, in Standeshochmuth, in Nationaleitelkeit.

d) Luther, an den Adel deutscher Nation: „Gleichwie die, so man jetzt geistlich nennt, von den anderen Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und das Sacrament sollen handeln, — das ist ihr Werk und Amt, also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmidt, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat, und sind doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe (d. h. geistliche Personen), und ein

Digitized by Google

jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein". De votis monasticis: Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monachi ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.

§ 58.

Die Deutung der Ehe als der Vereinigung von zwei Personen verschiedenen Geschlechts zu Einer Person (Monogamie), welche in der alttestamentlichen Urkunde ausgesprochen ist, und welche Christus als die ursprüngliche Ordnung Gottes anerkennt[a]), zieht nicht nur die Folgerungen nach sich, daß Weib und Mann in der Ehe gleichen Werth und daß ihre Verbindung für das irdische Leben unauflöslich ist[b]), sondern bewährt sich auch daran, daß die aufopfernde Kraft der Nächstenliebe in diesem Verhältniß ihre gesteigertste und beseligendste Probe machen kann und soll[c]). Wenn dennoch dem Manne die Liebe und dem Weibe der Gehorsam zugemuthet wird[d]), so richtet sich diese Vorschrift nach dem Unterschiede der geistigen Art beider Geschlechter, welche das Weib dazu führt, dem Manne als dem Vertreter der beiderseitigen Gemeinschaft sich unterzuordnen.

a) Mc. 10, 6—8; 1 Mos. 2, 24. Apol. Conf. Aug. XI. 11—13: Coniunctio maris et feminae est iuris naturalis. Porro ius naturale est ius vere divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae. Darum fällt auch die positive Ordnung der rechtskräftigen Eheschließung in den Bereich des Staates. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen, dieselbe trägt also nicht erst unter der Bedingung kirchlicher Einsegnung christlichen Charakter an sich.

b) Mc. 10, 9—12; 12, 25; 1 Petr. 3, 7. Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe treten schon früh auf Mt. 19, 9; 5, 32, 1 Kor. 7, 15.

c) Ephes. 5, 25—29.

d) Kol. 3, 18. 19; Eph. 5, 33; 1 Petr. 3, 1.

§ 59.

Indem die in der Ehe gesteigerte Erfüllung der Nächstenliebe sich in der Pflege und Erziehung der Kinder durch die Aeltern

Digitized by Google

fortsetzt, so ist die Angehörigkeit der letzteren zum Christenthum schon durch ihre Abstammung von christlichen Aeltern festgestellt[a]). Sie erfüllen auch im Bereiche ihrer Erziehung ihre christliche Bestimmung durch den im Allgemeinen geziemenden Gehorsam gegen die Aeltern[b]). Die Kinder Eines Hauses sind als Geschwister darauf angewiesen, einerseits das Bewußtsein gegenseitiger Rechte zu entwickeln, andererseits besonders enge Freundschaft unter einander auszubilden. In beiden Beziehungen dient ihr Verhältniß als die Schule für die nothwendige Betheiligung eines Jeden an der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und an dem allgemeinen sittlichen Verkehr. Denn die richtige Wirksamkeit in dem letztern ist gerade dadurch bedingt, daß die sittliche Eigenthümlichkeit eines Jeden durch den Erwerb von Freunden ergänzt und befestigt sei.

a) 1 Kor. 7, 14.

b) Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3.

§ 60.

Das Recht ist die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen, welche sich entweder auf Einzelzwecke (Privatrecht) oder auf solche gemeinsame Zwecke beziehen (öffentliches [Staats-, Criminal-] Recht) die engern Umfanges als der sittliche Endzweck des Reiches Gottes sind. Indem das Rechtsgesetz direct nur Handlungen regelt, so sind die dem Rechte gemäßen Handlungen nicht nothwendig und nicht immer der Ausdruck entsprechender Gesinnung, und deshalb ist das Rechtsgesetz möglicherweise von dem Zwange zum Rechthandeln bei rechtswidriger Gesinnung begleitet. Da aber das Recht vollständig als Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken und deshalb als ein Product sittlicher Art begriffen wird, so schließt die richtige sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für das Rechtsgesetz nothwendig in sich, und regelmäßig wird in der Rechtsgemeinschaft selbst auf die Gesinnung für das Recht bei Jedem gerechnet[a]).

a) Falsch ist also die im Mittelalter und noch bei Luther geltende Ansicht, daß man der Rechtsordnungen entbehren könnte, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann Jeder aus Liebe das Rechte thun würde. Diese Ansicht verstößt gegen die nothwendige Gliederung und Abstufung der sittlichen Grundsätze für die verschiedenen Gebiete des Lebens, wodurch man sich vor Verschwendung der Kraft sichert. Der Gebrauch der Rechtsordnung erleichtert

Digitized by Google

das thätige Leben in dem Maße als die in jedem Augenblick zu vollziehende Ueberlegung der höchsten denkbaren Maßstäbe und ihrer Anwendung auf die gewohnten bürgerlichen Obliegenheiten eine unnöthige Anstrengung sein würde.

§ 61.

Deshalb ist die Rechtsordnung eines Volkes oder der Staat zwar an sich gleichgiltig gegen das Christenthum als Gottesverehrung wie als Praxis des Reiches Gottes [a]); allein weiterhin wird der Staat als Ordnung Gottes anerkannt und der Gehorsam gegen seine Rechtsgewalt als religiöse Pflicht vorgeschrieben [b]). Denn die Rechtsgemeinschaft ist als nothwendiges Mittel zur Sicherung der sittlichen Freiheit auch die unumgängliche Bedingung dafür, daß die Christen die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft lösen können [c]).

a) Mc. 12, 17.

b) 1 Petr. 2, 13—17; Röm. 13, 1—7.

c) Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand der Gesellschaft ist ein vollständiges Hinderniß der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Schon die Israeliten mußten das Nomadenthum aufgeben, um ihrer Religion zu leben, deren Grundverheißung der Gewinn des festen Wohnsitzes ist (1 Mos. 12, 1—3).

§ 62.

Demgemäß ist freilich die thätige Theilnahme am Staate, sofern sie aus dem Patriotismus und der allgemeinen Rechtsgesinnung entspringt, keine Thätigkeit, welche direct zum Reiche Gottes gehörte. Jedoch folgt aus § 61 nicht blos die Verträglichkeit des christlichen Lebens mit der thätigen Theilnahme am Staate, sondern die nothwendige Wechselbeziehung zwischen beiden [a]). Denn einerseits wird der Christ sich die Förderung der staatlichen Rechtsgewalt angelegen sein lassen, gerade um den Raum für das Streben nach dem Reiche Gottes zu gewinnen. Andererseits wird die durch das Interesse des Staates gebotene Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität auf das Streben nach dem Reiche Gottes gegründet und durch die Einsicht in die ihm entsprechende Sittlichkeit geregelt sein müssen, eine Einsicht, welche der Staatsmann in einem christlichen Volke nicht entbehren kann. — In dem Maße nun, als diese Gesinnung

Digitized by Google

die verschiedenen Völker erfüllt, wird sie die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken. So lange aber die Politik die Rechte eines Volkes oder Staates gegen Befeindung durch andere zu wahren hat, wird man freilich zu diesem Zweck niemals zum Gebrauche verbrecherischer Mittel berechtigt sein, ist jedoch auch nicht an die Regeln gebunden, welche für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen im Verhältniß zu seinem Staate und im Verkehr mit den anderen Menschen gelten.

a) Conf. Augustana I. 16. Die Einschränkung des pflichtmäßigen Gehorsams gegen den Staat: Necessario debent Christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent obedire quam hominibus (act. 5, 29) — ist auf eine sehr entfernte Möglichkeit berechnet. Der angeführte Ausspruch des Petrus sichert vielmehr die Pflicht des christlichen Bekenntnisses direct gegen unberechtigte Hemmungen, welche von einer kirchlichen Obrigkeit ausgehen.

§ 63.

Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre. Ihr Gebrauch kann aber auch in der christlichen Sittenlehre nicht entbehrt werden, weil der Stoff beider Begriffe in der richtigen Auffassung des christlichen Lebens eingeschlossen ist. Die sittlichen Tugenden und die nach dem Begriff der Pflicht geregelten Handlungen sind die Erzeugnisse des auf den guten Endzweck gerichteten Willens. Ihr Unterschied liegt darin, daß die pflichtmäßigen Handlungen aus dem Willen entlassen, die Tugenden in dem Willen selbst erworben werden, daß jene sich auf den Verkehr oder die Gemeinschaft mit den anderen Menschen beziehen, diese dem einzelnen Menschen als solchem angehören. Wenn man nun dennoch auch Handlungen als tugendhaft beurtheilt, so zieht man darin nicht ihr Verhältniß zu der Gemeinschaft mit Anderen, sondern ihr Verhältniß zur eigenthümlichen Kraft des Handelnden selbst in Betracht. Wenn man umgekehrt es auch für Pflicht erklärt, tugendhaft zu werden, so ist dieser Begriff der Pflicht gegen sich selbst eine Abwandlung des regelmäßigen Pflichtbegriffs, welche geeignet ist Verwirrung zu stiften. Jener Titel nämlich ist theils eine unnöthige Umschreibung von persönlichen Rechten z. B. der Selbsterhaltung oder der Wahl und der Behauptung des sittlichen Be-

Digitized by Google

rufes, theils ein in der Erziehungslehre zulässiger Ausdruck der Nothwendigkeit, daß der unreife Mensch Tugenden erwerbe.

§ 64.

In der Wirklichkeit treten die pflichtmäßigen Handlungen und der Erwerb der Tugenden weder zeitlich noch räumlich auseinander. Einmal werden die Tugenden gerade durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben (§ 49, b); andererseits werden sie schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausführung geübt[a]). Indem sie aber geübt werden, werden sie befestigt, oder vielmehr in immer gesteigerter Kraft erworben. Hiedurch wird kein in sich widersprechender, also falsch aufgefaßter und unmöglicher Vorgang beschrieben. Der sittliche Wille ist eine Kraft, deren Wirkung auf Andere und deren Wirkung auf sich selbst in untrennbarer Wechselbeziehung zu einander stehen. Denn eine sittliche Entwicklung des einzelnen Willens in seiner Art ist außerhalb des Gemeinschaftsverkehres mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar.

a) Dieses hat Paulus deutlich erkannt (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—11 vgl. Röm. 2, 18). Das Prüfen des Unterschiedenen, d. h. des Guten und Bösen bedeutet die Auffindung der Pflicht, nämlich desjenigen, was in dem einzelnen Falle zu thun nothwendig ist. Kol. 1, 9. 10 wird dann noch das Wechselverhältniß bezeichnet, daß man in Weisheit erkennt, was Gottes Wille im besondern Falle des Handelns ist, und daß durch die Ausführung der erkannten Pflichten die Fertigkeit zur Pflichterkenntniß gesteigert wird.

§ 65.

Die Tugenden werden aus den verschiedenen Beziehungen abgeleitet, in welchen der auf den guten Endzweck gerichtete Wille als ein Ganzes zu erkennen ist. Indem der Wille die in der individuellen Anlage enthaltenen Triebe dem guten Endzweck unterordnet, erwirbt er die Selbstbeherrschung. Indem er sich die Bedingung des sittlichen Berufes (§ 57) zu seiner Einschränkung wie zu seiner Verstärkung sichert, erwirbt er die Gewissenhaftigkeit. Indem er seine planmäßige Bethätigung in dem Zusammenhang der Absichten, Vorsätze und Entschlüsse ordnet, erwirbt er die Weisheit, die Besonnenheit, die Entschlossenheit, die Beharrlichkeit. Indem er die gute Gesinnung

Digitized by Google

durch das Motiv der Liebe auf die einzelnen Personen richtet, mit denen man die sittliche Gemeinschaft vollzieht, erwirbt der Wille die Güte, die Dankbarkeit, die Gerechtigkeit[a]).

a) Diese Tafel der Tugenden ist vollständig. Denn diejenigen, welche sonst noch durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch dargeboten werden, sind theils synonym (Treue mit Gewissenhaftigkeit, oder mit Güte), theils sind sie Unterarten der Selbstbeherrschung (Keuschheit, Mäßigkeit, Mäßigung), theils sind sie Pflichtgrundsätze, welche der Tugend der Güte entsprechen (Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Dienstfertigkeit u. s. w.). Dieses ist daran zu erkennen, daß zwar die Güte immer obwalten soll, daß aber diese besonderen Bethätigungen nicht in allen Fällen ausgeübt werden dürfen, sondern im Verkehr mit gewissen Personen suspendirt werden müssen.

§ 66.

Die erste Gruppe der Tugenden, nämlich die Selbstbeherrschung und die Gewissenhaftigkeit[a]), begründet die Selbständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters. In den entgegengesetzten Untugenden, der Wollust, der Unmäßigkeit, der leidenschaftlichen Ehrsucht, der herrschsüchtigen Rechthaberei, der Gewissenlosigkeit und Unzuverlässigkeit mangelt dem Willen die Fähigkeit, sich in stetiger Weise selbst zu bestimmen. Nun ist die Ehre die sittliche Selbständigkeit eines Menschen, sofern sie von den anderen selbständigen Menschen anerkannt wird. Der Untugendhafte hat also keine sittliche Ehre. Dieselbe kommt aber auch Keinem deshalb zu, weil er durch Unterwerfung unter die Vorurtheile oder Unsitten eines besondern Lebenskreises sich die Anerkennung seiner Genossen sichert. Endlich darf die Ehre nicht mit der negativen Achtung verwechselt werden, welche man der Menschenwürde auch des Untugendhaften zu erweisen hat.

a) Die hohe Bedeutung der Gewissenhaftigkeit (Lc. 16, 10; 1 Kor. 4, 2) erscheint darin, daß dieselbe für die durch den regelmäßigen Beruf vorgesehenen Handlungen als compendiarischer Maßstab des Rechten dient. Für die außerhalb des regelmäßigen Berufs nothwendige Handlungsweise reicht sie freilich nicht aus. Sie wird aber oft genug auch auf dieses Gebiet als Regel angewendet, indem man an das gesetzgebende Gewissen als an einen zuverlässigen und inappellabeln Maßstab für alles sittliche Handeln glaubt. Indessen das Recht dieser Annahme wird dadurch widerlegt, daß es auch irrendes

Digitized by Google

oder schwaches Gewissen (1 Kor. 8, 7—12; 10, 28—31; Röm. 14, 1—4) giebt, welches man in der Person seines Inhabers zu schonen, aber zugleich als eine der Berichtigung durch höhere Maßstäbe bedürftige Instanz zu beurtheilen hat. Um so weniger wird die durch falsches Urtheil bestimmte Gewissenhaftigkeit Einzelner für sich selbst als allgemeine Regel für Andere gelten können. Wenn Jemand z. B. asketische Satzungen irriger Weise nicht blos zu seinem eigenen Christenberuf rechnet, sondern nach seiner dadurch bestimmten Gewissenhaftigkeit auch Anderen vorschreiben will, so ist sein Gewissen befleckt oder gebrandmarkt (Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 2. 3), weil er den Zweifel an dem Rechte seines Vorgehens unterdrückt haben muß. Vgl. § 52, d.

§ 67.

Die zweite Gruppe der Tugenden, nämlich die Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit[a]), begründet die Klarheit und Energie des Charakters. Denn der gute Zweck, dem Einer nachstrebt, wird für seinen Charakter wirkungslos, wenn er in seinen Absichten zerfahren, in seinen Vorsätzen unbesonnen, wenn er unentschlossen im Einzelnen und im Ganzen wankelmüthig ist. In der Fertigkeit des planmäßigen und für den Augenblick zweckmäßigen Handelns alternirt mit der Besonnenheit die Klugheit[b]), indem jene die zu fassenden Vorsätze nach dem Maße der eigenen Kraft, diese nach dem zu erwartenden Widerstand der Anderen abmißt.

a) Weisheit 1 Kor. 3, 10; 6, 5; Lc. 21, 15; Mt. 24, 45; 25, 2; Besonnenheit, Nüchternheit 1 Petr. 1, 13; 5, 8; 1 Thess. 5, 6. 8; Entschlossenheit Röm. 14, 22. 23; Kol. 4, 15; Eph. 5, 15. 16; Beharrlichkeit Lc. 8, 15; Hebr. 10, 36; 12, 1; Apok. 2, 2; Röm. 2, 7.

b) Mt. 10, 16; Lc. 16, 8.

§ 68.

Die dritte Gruppe der Tugenden, nämlich die Güte[a]), Dankbarkeit, Gerechtigkeit, begründet den Gemüthswerth oder die Liebenswürdigkeit des Charakters. Es ist mindestens ein Mangel an Tugend, wenn man aus einer durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein oder überwiegend sachlich, also mit Schroffheit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will. Der volle Umfang der Liebe bewährt sich vielmehr darin, daß man in der

Digitized by Google

Güte die Fertigkeit erwirbt, seine Handlungsweise dem Anspruch der Anderen auf unsere Liebe anzupassen, in der Dankbarkeit die Bereitschaft, überall auf die Güte der Anderen zu rechnen, und in der Gerechtigkeit die Geneigtheit, den Mangel der Anderen an Güte und Dankbarkeit so zu ertragen, daß man durch dessen Wahrnehmung sich nicht zur Schroffheit gegen sie bestimmen läßt. Demgemäß wird die Gerechtigkeit auch die nothwendige Strenge gegen Personen nicht üben, ohne sie durch ein erkennbares Maß von Milde zu begleiten[b]).

a) 1 Kor. 13, 4. 5; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12; Eph. 4, 32; Phil. 4. 5.

b) Die sittliche Eigenthümlichkeit der Einzelnen richtet sich nach den Gradunterschieden, in welchen die einzelnen Gruppen der Tugenden entwickelt sind, und nach den verschiedenen Mischungsverhältnissen, die dadurch entstehen. Zugleich ist sie freilich bedingt durch die Art des Berufs, durch den Grad der Intelligenz, und durch die Art und den Grad der Kunstthätigkeit, welche einem Jeden überhaupt, und in der Anwendung auf seine sittliche Selbstdarstellung eigen ist.

§ 69.

Das Sittengesetz ist in der von Christus aufgestellten Vorschrift der Liebe gegen den Nächsten (§ 6) so allgemein ausgedrückt, daß alle sittlich nothwendigen und werthvollen Handlungen in den Umfang der Regel hineinfallen. Allein dieselbe bezieht sich direct nur auf die Gesinnung, und läßt alle übrigen Bedingungen unbestimmt, unter welchen die Nothwendigkeit der einzelnen liebevollen Handlung zu erkennen ist. Hiezu gehört nicht nur die Bestimmung über die Arten der Liebesübung (§ 72), sondern auch das Urtheil, ob man es im einzelnen Falle mit einem Nächsten im vollen Sinne, oder mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen, oder mit einem Feinde (§ 6, b) zu thun hat. Endlich fragt es sich, ob man im bestimmten Falle aus der Gesinnung der Liebe überhaupt handeln muß, oder jede Handlung zu unterlassen hat. Die sichere Entscheidung über diese Bedingungen ist aber mit einzuschließen, wenn man sich soll sagen dürfen, daß die bestimmte einzelne Handlung oder auch die Unterlassung jeder Handlung in dem bestimmten Falle dem Sittengesetze gemäß sei [a]). Diese Bedingungen sind jedoch so unermeßlich, daß sie in keiner systematischen, statutarischen Ausführung

Digitized by Google

des Sittengesetzes erschöpft werden können[b]). Denn ein Rechtsgesetz kann in seinen bestimmten Geboten und Verboten darum statutarisch und erschöpfend dargestellt werden, weil die übrigen nicht gebotenen und nicht verbotenen Handlungen erlaubt, d. h. gesetzlich unbestimmt bleiben. Hingegen wird vom Sittengesetz aus auf ein Maß tugendhafter Selbständigkeit des Einzelnen gerechnet, demgemäß er zu beurtheilen hat, was in jedem Falle sittliche Pflicht ist (§ 64, a), namentlich ob man gerade jetzt durch das allgemeine Sittengesetz genöthigt ist, ihm gemäß zu handeln, oder durch die Erwägung der Umstände genöthigt, überhaupt nicht zu handeln. Unter diesen Bedingungen wird das vollständig verstandene Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit[c]).

a) Dieser Grundsatz entscheidet gegen die jesuitische Moral, welche daraus, daß das allgemeine Sittengesetz nicht an die bestimmten Handlungen hinan reicht, auch den Pflichtbegriff als unbestimmt behandelt, dem gemäß die einzelnen möglichen Handlungen jeder festen Bestimmung entzieht, und dieselben nach dem Rechte oder der Rechthaberei der Einzelnen zu beurtheilen lehrt, nach der Regel, daß der gute Zweck die zu ihm dienenden Mittel rechtfertigt.

b) Dieses bewährt sich auch an der Bergpredigt Christi (Mt. 5—7), deren einzelne Vorschriften theils nur nach Analogie anwendbar, theils auf den Verkehr mit Brüdern, d. h. mit Menschen gleicher sittlicher Gesinnung bezogen sind, also immer auf die freie Beurtheilung von Umständen rechnen, die in der Regel nicht festgestellt sein können.

c) Jak. 1, 25.

§ 70.

Die sittliche Pflicht ist also das Urtheil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze nothwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln. Das Element der Freiheit, welches von diesem Urtheil der Nothwendigkeit einer liebevollen Handlung untrennbar ist, bringt es mit sich, daß verschiedene Menschen in demselben Falle zum Handeln oder zum Nichthandeln verpflichtet sind. Diese Ungleichheit aber, welche der Pflichtbegriff zuläßt, hat nicht die Bedeutung der Regellosigkeit. Denn da jeder in seinem besondern sittlichen Berufe (§ 57) an der gemeinsamen Aufgabe des Reiches Gottes zu arbeiten und das allgemeine Sittengesetz zu erfüllen hat, so ist

Digitized by Google

dadurch der größte Theil der sittlichen Pflichten im Voraus fest bestimmt. Die Berufspflichten also sind die ordentlichen Liebespflichten[a]). Zugleich erklärt sich die Ungleichheit desjenigen, was für Verschiedene in demselben Falle pflichtmäßig ist, aus der Verschiedenheit der sittlichen Berufe. Aber auch diejenigen Handlungen, welche nicht durch den bestimmten sittlichen Beruf vorgesehen sind, werden dadurch als nothwendig oder als pflichtmäßig erkannt, daß man deren Analogie zu dem eigenen Berufe feststellt. In diesen Fällen bildet man das Urtheil, daß man durch die besonderen Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben.

a) Weil die Berufspflicht die regelmäßige und ordentliche Form der Liebespflicht ist, wird mit Recht ihre Erfüllung als ein Glied der christlichen Vollkommenheit anerkannt (§ 50, b). — Für die Feststellung der im Berufe obliegenden Pflichten ist die dem Beruf entsprechende Tugend der Gewissenhaftigkeit in der Formel des gesetzgebenden Gewissens der regelmäßig ausreichende subjective Maßstab. Die Gewissenhaftigkeit scheint deshalb auch hinzureichen zu dem Urtheil darüber, ob man zu gewissen außerordentlichen Liebespflichten berufen sei. Indessen ist gerade dieses Gebiet auch der Spielraum für das irrende Gewissen (§ 66, a), wenn man übersieht, daß der eigene Beruf seine Schranken hat, und daß manche Handlungen ihm weniger analog sind, als man leichthin sich einbildet.

§ 71.

Jedoch reicht das Netz der ordentlichen (oder Berufs-) und der außerordentlichen Liebespflichten nicht hin, um alle Willensäußerungen des guten Charakters zu decken. Es fragt sich also, ob das gesammte Handeln, welchem man das Vorurtheil des sittlich Erlaubten zu Gute kommen läßt, welches man also von der directen Geltung des Pflichtbegriffs auszunehmen pflegt, deshalb überhaupt als sittlich unbestimmbar zu achten, oder dennoch unter die Strenge des Pflichtbegriffs zu beugen, oder vielleicht auf andere Weise sittlich zu regeln ist. Der erste Fall ist nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang des guten Charakters in sich die sittliche Indifferenz eines großen Gebietes seiner Bethätigungen nicht zulassen würde. Der pedantische Rigorismus des zweiten Falles wird sich schon deshalb nicht empfehlen, weil man sich seiner sittlichen Freiheit als solcher muß versichern können, wenn dieselbe im Begriff der Pflicht mit der gesetzlichen Nothwendigkeit

Digitized by Google

zusammentreffen soll. Jene aber muß man z. B. darin bewähren dürfen, daß man in der Wahl des besondern Berufes keiner vorausgehenden Pflicht folgt, daß man nicht verpflichtet ist, überhaupt oder mit einer irgendwie bestimmten Person eine Ehe einzugehen, daß man nicht in allen Fällen verpflichtet ist, für seinen Beruf gegen feindliche Angriffe einzutreten. In diesen Beziehungen übt man vielmehr nur Rechte aus, die man theils ruhen lassen kann, theils in einer Wahl anwendet, die durch keinen Pflichtbegriff meßbar ist. In welcher Weise dennoch auch diese Ausübung sittlich meßbar ist, wird deutlich werden, wenn das andere Gebiet des sittlich Erlaubten in Betracht gezogen wird. Dieses ist nämlich die Erholung, theils als Ruhe von der Anstrengung der Arbeit und als Genuß sinnlicher und geistiger Art, d. h. als Luxus über die unumgängliche Lebensnothdurft hinaus[a]), theils als gesellige Unterhaltung und Spiel, theils als die Verbindung von Beidem. Die Veranlassung zur Ruhe vom sittlichen Handeln und zum Genuß gewährt die körperliche Bedingtheit unseres geistigen Lebens. Die Veranlassung zu geselligem Spiele körperlicher und geistiger Uebung gewährt die Bestimmung unseres Geistes zu der individuellen künstlerischen Selbstdarstellung, welche neben unserer sittlichen Gemeinschaftsbestimmung feststeht. Es entspricht also mehr der Menschenwürde, wenn man seine Erholung von der gemeinnützigen Arbeit nicht im einsamen Stillesitzen, sondern in dem Austausche aller möglichen Kunstthätigkeit sucht. Dieser Inhalt der Erholung ist also ursprünglich der Art, daß er sich der directen Unterordnung unter den sittlichen Pflichtbegriff entzieht. Nur im Falle der Störung der Gesundheit wird man auch durch einen Gedanken der Pflicht gegen sich oder gegen die eigene Berufstüchtigkeit zur Erholung übergehen. Jedoch wird die Erholung durch die Pflicht indirect und negativ begrenzt. Nämlich die Art und die Dauer der Erholung ist dadurch zu regeln, daß man nicht zu der Erfüllung seines Berufes nach der Erholung untüchtiger sei als zuvor. In diesem Falle ist die Erholung pflichtwidrig und sittlich unerlaubt. Da also die Regelung der Erholung durch den Pflichtbegriff nicht weiter reicht, so tritt der dritte Fall in Geltung, indem die Bewährung der Tugend den ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Erholung zu begleiten hat. Man hat in allen Fällen derselben die Gewissenhaftigkeit, die Selbstbeherrschung, die Besonnenheit, die

Digitized by Google

Güte und Dankbarkeit, die Gerechtigkeit zu bewähren; und alles Spiel und alle Unterhaltung ist unerlaubt, welche der Ausübung dieser Tugenden in den Weg tritt. Deshalb aber ergiebt sich, daß in diesem Gebiet Verschiedenen dasselbe erlaubt und unerlaubt ist, je nachdem sie jene Tugenden dabei üben oder nicht. Endlich zeigt sich, daß auch bei der oben besprochenen Ausübung persönlicher Rechte die Tugend als der sittliche Maßstab mitwirken muß.

a) Calvini Inst. chr. rel. III. 10, 2. Iam si reputemus, quem in finem deus alimenta creaverit, reperiemus non necessitati modo, sed oblectamento quoque ac hilaritati eum voluisse consulere . . . Annon res multas citra necessarium usum commendabiles nobis reddidit?

§ 72.

Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte eintheilen; und hieraus ergeben sich besondere Grundsätze, welche die Entscheidung über das einzelne pflichtmäßige Handeln erleichtern. Die Güte bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen, oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke, oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend. Im ersten Falle ergeben sich die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit; im zweiten die Grundsätze der Rechtlichkeit, der Dienstfertigkeit, der Wohlthätigkeit, der Wahrhaftigkeit; im dritten die Grundsätze der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit.

§ 73.

Die liebevolle Achtung der Anderen schließt die negative Achtung der Menschenwürde und die Schonung aller Arten von Eigenthum der Anderen ein, welche die vorausgehenden Bedingungen der Liebe sind, und schon durch die Ordnung des öffentlichen Rechtes gewahrt werden[a]). Denn an und für sich kann die negative Achtung auch in der vollständigen Gleichgiltigkeit gegen die Anderen geübt werden, führt also allein zu keiner sittlichen Gemeinschaft. Die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit aber bezeichnen die Achtung vor dem Andern in der Beziehung, daß man

Digitized by Google

durch Handeln und Reden eine sittliche Gemeinschaft mit ihm eingeht. Die Bescheidenheit ist die pflichtmäßige Einschränkung des Selbstgefühls, welche daraus entspringt, daß man in dem Andern den Werth der mit ihm zu schließenden Gemeinschaft anerkennt[b]). Die Aufrichtigkeit ist die pflichtmäßige Aeußerung des stetigen Gemeinsinnes, welcher den Werth des Andern zum Zwecke der mit ihm einzugehenden Gemeinschaft anerkennt[c]).

a) Dieser Grundsatz beherrscht die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes (§ 6, d).

b) Der richtige Begriff der Bescheidenheit bedarf es noch immer, gegen den falschen asketischen Begriff durchgesetzt zu werden, welcher z. B. von Thomas von Kempen (de imitatione Christi I. 7) ausgesprochen wird: Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves. Non nocet, si omnibus te supponas; nocet autem plurimum, si vel uni te praeponas. So wie diese Regel dem natürlichen Eindrucke vieler Erfahrungen entgegenwirken soll, schreibt sie innerhalb der steten Vergleichung mit den Anderen eine reflectirte Selbstbeobachtung vor. Diese aber wird um so ungesunder sein, als der beabsichtigte Erfolg oft genug nur im Widerspruch mit der Wahrheit erreicht werden wird. Denn es kann in der Bescheidenheit nicht darauf ankommen, daß man einen unreifen Menschen für reifer als sich selbst ansieht u. s. w.; sondern es kommt darauf an, daß man sich als Einzelnen dem Werthe der Gemeinschaft unterordnet, die man erstrebt, indem man sich redend oder handelnd in Beziehung zu einem Andern setzt. Indem das Richten über die Anderen Mt. 7, 1—5 verboten ist, so wird uns dadurch auch nicht der Verzicht auf jede sittliche Beurtheilung der Anderen zugemuthet. Aus der Vergleichung jener Regel mit Jak. 4, 11. 12; Röm. 14, 4 ergiebt sich vielmehr, daß dasjenige Richten über den Andern pflichtwidrig ist, welches sich indirect über den Gesetzgeber selbst erhebt, oder den Werth des Andern für Gott ignorirt. Damit nämlich würde auch sein Werth für unsere Gemeinschaft mit ihm verneint, deren Nothwendigkeit eben im christlichen Gesetze und in der gemeinsamen Angehörigkeit zu Gott festgestellt ist. Man kann also z. B. die geringere sittliche Stufe eines Andern der Wahrheit gemäß sich klar machen, und ihm doch die Bescheidenheit erweisen, nämlich die liebevolle Achtung seiner Person, daß er uns der Erziehung oder der Besserung werth ist.

c) Die pflichtmäßige Aufrichtigkeit fällt nicht mit der natürlichen

Digitized by Google

Offenheit zusammen, obgleich sie durch dieselbe erleichtert werden, und der Stoff der individuellen Selbstmittheilung nicht blos in dieser, sondern auch in jener enthalten sein wird. Aber derselbe kommt in der Aufrichtigkeit nicht zur Geltung ohne die Einschränkung durch den Gemeinschaftszweck, den man in der Berührung mit dem Andern verfolgt. Diese Einschränkung der natürlichen Offenheit in der Aufrichtigkeit wird auch je nach der Art der Menschen, mit denen man zu thun hat, von verschiedenem Maße sein. — Die beiden Negationen Unbescheidenheit und Unaufrichtigkeit bezeichnen directe und positive Verletzungen der Achtung, die letztere als Falschheit unter dem Scheine der Aufrichtigkeit. Davon ist aber die Nichtaufrichtigkeit oder Verschlossenheit als blos negative Erscheinung unterschieden.

§ 74.

Die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der Anderen schließt das rechtliche Verhalten in allen denjenigen Beziehungen zu denselben in sich, welche durch Vertrag geordnet sind. Denn da das Recht das Mittel zur gesicherten Ausübung der sittlichen Freiheit ist, so ist in der liebevollen Gesinnung auch die Gesinnung für das Recht enthalten (§ 60), und ordnet die Rechtspflichten gegen die Anderen durch den Grundsatz der Rechtlichkeit[a]). Allerdings bezieht sich die Rechtlichkeit auf solche Verhältnisse zu den Anderen, in denen es auf den gegenseitigen Vortheil ankommt. Hingegen ist mit der Uebung von Dienstfertigkeit, Wohlthätigkeit und Wahrhaftigkeit nothwendig das Merkmal der Uneigennützigkeit, oder der Verzicht auf den eigenen Vortheil bei der Unterstützung der Anderen verknüpft. Indessen wird dieser Abstand zwischen dem Grundsatze der Rechtlichkeit und den anderen dadurch vermindert, daß jene die Billigkeit in der Beurtheilung derer nach sich zieht, welche uns rechtlich verpflichtet sind und zunächst nur auf unsere Rechtlichkeit Anspruch haben. Die Billigkeit nämlich ist zwar kein Maßstab von Liebespflichten, sie drückt aber die Anerkennung aus, daß unser im Augenblick nur durch Vertrag geordnetes Verhältniß zu den Anderen durch das Recht nicht erschöpft wird, daß vielmehr der gegenwärtig rechtlich gegen uns Verpflichtete Menschenwürde und sittliche Freiheit besitzt, und in jedem Augenblick uns den Anlaß zu Liebespflichten geben kann. Die eigentlichen Liebespflichten aber entspringen erst dann, wenn keine Gegenseitigkeit von Rechten im Spiel, wenn also die Un-

Digitized by Google

eigennützigkeit möglich ist. Dieses ist der Fall, indem die berechtigten Zwecke der Anderen in der Dienstfertigkeit durch persönliche Leistungen, — in der Wohlthätigkeit durch Mittheilung von Eigenthum, — in der Wahrhaftigkeit durch Mittheilung von Wissen unterstützt werden[b]).

a) Deshalb ist die Rechtlichkeit an sich ebenso außerhalb der liebevollen Gesinnung möglich, wie die negative Achtung vor den Personen und dem Eigenthum der Anderen (§ 73, a). Beides ist in dem Begriff der iustitia civilis zusammengefaßt, welche nach reformatorischer Lehre auch im Sündenstande möglich ist. Zu bemerken ist aber, daß auch in diesem Begriff der Rechtlichkeit nicht die positive Gesetzgebung, sondern die Idee des Rechtes den Maßstab bildet. Denn diese Rechtlichkeit schließt auch solche Formen des Betruges aus, welche durch den Buchstaben des Gesetzes und die daran gebundene Rechtsprechung unter Umständen straffrei sind, z. B. den Wucher, d. i. die Ausnutzung der Noth eines Andern zu eigenem Vortheil in der Form des rechtlichen Vertrages.

b) Die drei Grundsätze haben ein gemeinsames Gegentheil an der grundsätzlichen Ungefälligkeit, welche persönliche Dienstleistungen, Gaben und Wahrheitsmittheilungen (in ungefälliger Schweigsamkeit und Verschlossenheit) versagt. Die Wahrhaftigkeit aber findet noch schärfere Gegensätze an der Lüge, beziehungsweise an der grundsätzlichen Lügenhaftigkeit. Lüge ist nicht jede unwahre Rede. Im Gebiete der Kunst, im Scherz; in der Täuschung von Kindern oder von Kranken oder von Feinden ist unwahre Rede unter Umständen entweder erlaubt oder gar geboten. Lüge ist jedoch die unwahre Rede, wenn mit ihr die Absicht auf die Beschädigung des Andern oder auf den eigenen unerlaubten Vortheil oder auf beides verbunden ist. Die Lügenhaftigkeit ist die aus solcher Absicht oder auch aus Gleichgiltigkeit gegen die Wahrheit entsprungene habituelle Neigung zur Unwahrheit, welche die Absicht auf Unterstützung der Anderen durch Wahrhaftigkeit ausschließt.

§ 75.

Die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der Anderen äußert sich grundsätzlich in der Verträglichkeit bei bestehendem Verkehr, und in der Versöhnlichkeit, wenn der Verkehr durch Streit abgebrochen war. Beide werden sich von der schlaffen Nachgiebigkeit gegen Unsitte dadurch unterscheiden, daß sie mit der Aufrichtigkeit verbunden sind[a]). Uebrigens ist das pflicht-

Digitized by Google

mäßige Handeln nach diesen und allen vorhergehenden Grundsätzen, mit Ausnahme der Rechtlichkeit, der Einschränkung durch die Rücksicht unterworfen, ob die Art und der Grad der sittlichen Charakterbildung der Anderen die sittliche Gemeinschaft mit ihnen überhaupt oder in irgend einem Maße gestattet[b]). Die Uebung der Rechtlichkeit aber ist unter allen Umständen unumgänglich.

a) Mt. 5, 23. 24.

b) Mt. 7, 6.

§ 76.

Die Vollkommenheit, welche auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus in der Uebung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten Ausübung der Liebespflichten besteht (§ 50), ist von dem Gefühl der Seligkeit nothwendig begleitet (§ 47). Sofern es Einzelnen gelingt, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, so werden gerade Solche aus ihrem gesteigerten Zartgefühl das Urtheil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind. Deshalb werden gerade diese es ablehnen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engern Kreis derselben aufzurichten[a]). Vielmehr richtet sich der christliche Glaube, welcher aus der Versöhnung durch Christus des ewigen Lebens (§ 45) gewiß ist, und dieses Gut in Uebung der Gerechtigkeit wie in Heiligung (§ 47, b) festhält, an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen (§ 8).

a) Diese Ordnung ist ursprünglich im Buddhismus wirksam, ist von da auf den Manichäismus übergegangen, ist von daher auf die Beurtheilung des christlichen Mönchthums angewendet worden, und kommt endlich in den pietistischen Vereinigungen wieder zum Vorschein. In allen diesen gleichartigen Erscheinungen tritt die religiöse Tendenz auf abstracte Verneinung der Welt hervor, welche in abgestufter Weise den genannten Religionen und Richtungen gemeinsam ist. Zugleich ergiebt sich, daß die Absonderung der perfecti von den auditores (so ist die Classificirung im Manichäismus)

Digitized by Google

immer nur angezeigt ist, wenn ein starker Zug zur ceremonialgesetzlichen Ausprägung der Religion zu Grunde liegt.

§ 77.

Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in zeitlicher Nähe entgegengesehen; sie rechnen, nach der Vorstellung der alttestamentlichen Propheten, auf das göttliche Weltgericht als sinnenfälliges Ereigniß auf der Erde, durch welches die Herrschaft Christi über das Reich Gottes auf der Erde vorbereitet werden soll[a]). Durch die Wiederbelebung der gestorbenen Gläubigen und die sinnenfällige Wiedererscheinung Christi selbst[b]) wird die nunmehr beginnende Epoche seiner Herrschaft in Kraft gegen die frühere abgegrenzt. Diese Form der Zukunftserwartung hat sich in der Kirche nicht behauptet, wenn sie auch in sectirerischen Kreisen aufrecht erhalten wird. Die in der Kirche gepflegte Hoffnung verzichtet darauf, daß die Erde der Schauplatz jener Herrschaft Christi sein werde, indem sie die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichtes und der Trennung der Beseligten und Verdammten, hierin aber die endgiltige Vollziehung des höchsten Gutes an Jenen feststellt[c]). Wie sich eine zusammenhängende Theorie von den letzten Dingen durch die Benutzung der Data des N. T. überhaupt nicht erreichen läßt, so bleiben auch die Andeutungen im N. T., welche dem Zustande der Beseligten und Verdammten gelten, jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung[d]). Es kommt aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wißbegierde an, sondern darauf, daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen Seligen im Reiche Gottes.

a) Mc. 8, 38; 9, 1; 1 Petr. 4, 7; Jak. 5, 8. 9; 1 Joh. 2, 28; 1 Thess. 4, 15; 1 Kor. 10, 11; 15, 52; Hebr. 10, 35—37. Vergl. dagegen 2 Petr. 3, 4—9. — Apok. 19, 11—22, 15; 1 Petr. 4, 5; Hebr. 10, 30. 31; 2 Kor. 5, 10; Mt. 25, 31—46.

b) 1 Thess. 4, 16. 17.

c) Conf. Aug. I. 17. Christus apparebit in consummatione mundi ad judicandum et mortuos omnes resuscitabit; piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur.

d) Dahin gehört die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiste völlig entsprechenden Leibe (1 Kor. 15, 35—53; 2 Kor. 5, 1;

Digitized by Google

Phil. 3, 20. 21), ferner die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen endloser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt (Mc. 9, 43—48; Apok. 19, 20; Röm. 2, 9. 12; 9, 22; Phil. 3, 19; Apok. 17, 8. 11; Mt. 7, 13).

Vierter Theil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

§ 78.

Das Gebet ist nicht blos eine Leistung und ein Bedürfniß des einzelnen Gläubigen (§ 54), sondern es ist zugleich auf gemeinschaftliche Ausübung bestimmt[a]). Das Gebet ist die am meisten geistige Form der Gottesverehrung. Deshalb ersetzt es in der vollkommenen Religion des Christenthums alle materiellen Opfer und Weihgeschenke, welche in den anderen Religionen zur Verehrung Gottes verwendet werden[b]).

a) Dieselbe Gemeinde, welche in ihrem gegenseitigen sittlichen Handeln Subject des Reiches Gottes ist, ist zugleich durch die Versöhnung mit Gott dazu bestimmt, sich in sinnenfälligem Gottesdienst zu verbinden (§ 9, b).

b) Die Frucht der Lippen, welche den Namen Gottes bekennen, ist das Lobopfer (Hebr. 13, 15, vgl. 1 Petr. 2, 5), welches gelegentlich schon im A. T. als das Gegentheil und als der werthvollste Ersatz der materiellen Opfer erkannt wird (Hosea 14, 3; Ps. 50, 14. 23; 51, 17—19; 116, 17; Jes, 57, 19).

§ 79.

In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und der Dank nicht gleichgestellte Arten. Denn dadurch würde die Irrung begünstigt, als ob auch die selbstsüchtige Bitte zu der berechtigten Verehrung Gottes diente, und als ob man Gott erst zu danken hätte, wenn er die ihm vorgetragenen Bitten erhörte. Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung, Anbetung Gottes gestellt[a]). Das „Bekenntniß seines Namens" ist also die Anerkennung Gottes als unseres Vaters, sofern er sich als solchen durch seinen Sohn

Digitized by Google

uns offenbart[b]), und durch die Leitung unserer Geschicke erweist (§ 54, a). Das Bittgebet ist eine Abart des Dankgebetes. Denn die demüthige und uneigennützige Anerkennung Gottes oder der Dank beherrscht in allen Fällen die Bitten, welche ihm aus dem Bedürfniß der Bittenden vorgetragen werden[c]). Dadurch wird auch die Grenze gezogen, in welcher sich das Vertrauen auf Erhörung der Bitten zu halten hat (§ 55). Insbesondere ist das Bittgebet nur unter der Bedingung als gemeinsames möglich, wenn man bestimmt weiß, daß das Erbetene nicht blos unserem Bedürfniß, sondern zugleich auch der Ehre Gottes dient. Deshalb wird die Erhörung den Bitten zugesichert, welche im Namen Jesu Christi erfolgen[d]), d. h., welche sich auf die Verleihung der Güter richten, die zu dem Zwecke der Offenbarung durch Christus in directem Verhältnisse stehen. Hiedurch wird in hervorragender Weise das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte begründet.

a) Das Wort „Gebet" ist ein starkes Hinderniß für diese Erkenntniß, da es immer zunächst an das Bitten erinnert. Hingegen braucht man nur in den Psalmen zu blättern, welche hebräisch tehillim, Lobgesänge, heißen, um in dem obigem Satze die Norm der Sache zu erkennen.

b) Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus (§ 13) unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des A. T. Denn obgleich Gott als Vater des erwählten Volkes Israel dasteht, welches sein Sohn ist (2 Mos. 4, 22; Hos. 11, 1), so ist erst durch Christus den Gliedern seiner Gemeinde das Recht eröffnet, daß sie auch als Einzelne sich für Söhne oder Kinder Gottes ansehen dürfen, während er die Israeliten als Fremde d. h. als Knechte Gottes beurtheilt (Mt. 17, 24—27). Demgemäß ist es charakteristisch, wie Paulus im Eingang seiner Briefe sich mit der angeredeten Gemeinde identificirt in dem Dank gegen Gott als unseren und den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zwar wegen des Bestandes der christlichen Religion in der Gemeinde (1 Thess. 1, 2—5; 2 Thess. 1, 3. 4; Gal. 1, 3—5; 1 Kor. 1, 4—9; 2 Kor. 1, 3—7; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3—6; Eph. 1, 3—6; Phil. 1, 3—7; vgl. Apgesch. 2, 11. 47).

c) Phil. 4, 6; 1 Thess. 5, 16—18.

d) Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24.

Digitized by Google

§ 80.

Das Gebet, welches Christus seine Jünger auf deren Ansuchen gelehrt hat[a]), bietet die charakteristische Bestätigung der Regel des Paulus dar, daß die Bitten mit Danksagung vor Gott gebracht werden sollen, und ist der Schlüssel für den Sinn, in welchem das Bekenntniß des Namens Gottes als das Opfer des Lobes zu verstehen ist. Denn einmal sind alle einzelnen Bitten dieses Gebetes deutlich der Anrufung Gottes als des Vaters untergeordnet und von diesem Bekenntniß seines Namens umfaßt. Ferner aber schließt jede Bitte die Anerkennung davon in sich, daß die Güter, auf welche sie sich in verschiedenem Maße beziehen, von Gott aus der betenden Gemeinde gewährleistet sind. Der Wunsch, daß der Name Gottes geheiligt werde, setzt voraus, daß Gott sein Wesen und seine Macht den Menschen zur Erkenntniß[b]) gebracht hat, und daß darum die Heilighaltung desselben oder seine Anerkennung[c]) in demselben Maße möglich ist. Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist (§ 5, b). Die Bitte um das tägliche Brot setzt die Gewißheit davon voraus, daß Gott für die Erhaltung der Bittenden Sorge trägt[d]); für den aber, welcher das Brot des Bedarfes durch seine Arbeit erworben hat, trägt diese Bitte überhaupt das Gepräge des Dankes für den erfahrenen Segen Gottes. Die Bitte um die Vergebung der Sünden findet in ihrer Begründung durch die Vergebung, die wir an den Anderen üben, nichts weniger als den Ausdruck eines Rechtsanspruchs auf die göttliche Gunst. Vielmehr soll damit bezeichnet sein, daß wir in der charakteristischen sittlichen Pflichtübung derjenigen Gemeinde begriffen sind (§ 6, b), welche durch die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott verbunden ist (§ 38). Die Bitte um die fortdauernde oder immer zu erneuernde Anwendung dieser Gabe setzt also die Anerkennung ihrer allgemeinen Feststellung für die Gemeinde voraus. Endlich die Bitte um Ersparung der Versuchung durch irgend eine Stellung zur Welt, in die wir geführt werden, oder um Bewahrung vor dem aus ihr wahrscheinlich entspringenden Bösen ist nicht denkbar ohne die Anerkennung der Leitung der Welt durch Gott, und seiner liebevollen Absicht, dieselbe zum Besten der Kinder Gottes zu leiten.

Digitized by Google

a) Aus verschiedenen Gründen ist die Veranlassung und der Text des Gebetes bei Lc. 11, 1—3 dem Text und seinem Zusammenhang bei Mt. 6, 9—13 vorzuziehen. Dort besteht die Formel aus fünf Bitten: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Was bei Mt. hinzugefügt ist, erweist sich auch nur als Erläuterung der zweiten und der fünften Bitte. Denn das Kommen des Reiches Gottes besteht darin, daß der Wille Gottes von den Menschen so erfüllt wird, wie von den Engeln (Ps. 103, 21), und die Bewahrung vor dem Bösen ist identisch mit der Ersparung der Versuchung.

b) Das ist der Sinn des „Namens Gottes" (Ps. 9, 11; 69, 37; 5 Mos. 28, 58; 32, 3; Jes. 30, 27; 50, 10).

c) Jes. 29, 23; Hesek. 36, 23.

d) Mt. 6, 31, 32.

§ 81.

Indem die Christen Ekklesia, Kirche, heißen, so wird ihr identisches und gemeinschaftliches Gebet als das wesentliche Merkmal ihrer Einheit aufgefaßt. Denn obgleich dieselbe Gemeinde zugleich zur sittlichen Ausführung des Reiches Gottes bestimmt ist, so tritt diese Thätigkeit nicht in directe, sinnenfällig meßbare Erscheinung (§ 9, b). Jedoch ist das gemeinsame Beten als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche, sondern dient auch zur Vermittelung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen in der Aufgabe des Reiches Gottes. Hievon abgesehen ist also das Bekennen des Namens Gottes (als unseres Vaters) im gemeinsamen Gebet das Merkmal, welches dem Wesen der Kirche als der religiösen Gemeinde Christi entspricht. In seiner Ausübung sind alle Christen Priester[a]). Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus oder als unseres Herrn vor den Menschen dasjenige Merkmal dieser Gemeinde, welches ihrer geschichtlichen Weltstellung entspricht[b]).

a) Priester ist derjenige, welcher Gott nahen darf (4 Mos. 16, 5). In diesem Sinne sind die Israeliten ursprünglich ein Königreich von Priestern (2 Mos. 19, 6). Die Ausübung dieses Rechtes wird nun eingeschränkt, indem es auf die Vermittelung durch die Opfer der amtlichen levitischen Priester angewiesen wird. Im Christen-

Digitized by Google

thum fällt diese Bedingung weg, da in seiner Gemeinde nur das Opfer des Gebetes gilt; deshalb sind alle Christen Priester (1 Petr. 2, 5. 9; Apok. 1, 9; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15).

b) Mt. 10, 32. 33; Röm. 10, 9; 1 Kor. 12, 3; Phil. 2, 11. Dieses Bekenntniß der Kirche entspricht sowohl ihrer geschichtlichen Besonderheit, wie ihrer allgemein menschlichen Bestimmung. Durch dasselbe haben die Christen einmal sich von allen anderen Religionsgemeinden zu unterscheiden, zugleich aber ihre Religionsgemeinde über die Menschheit auszubreiten.

§ 82.

Wie jede Religion sich in irgend einem Sinne auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigenthümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung. Insbesondere ist es für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde unumgänglich, daß ihre Gebetsthätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde (§ 19. 25). Deshalb hat die christliche Religionsgemeinde oder die Kirche ihr Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck in dem Reiche Gottes besteht, und der deshalb auch die richtige Deutung Christi umfaßt, daß derselbe die Gnade und Treue Gottes verwirklicht (§ 22) und als der Versöhner der Sünder mit Gott die Gemeinde des Reiches Gottes stiftet und vertritt (§ 42). Dieser gesammte Erkenntnißinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes und seiner Absicht auf unsere Bestimmung zum Reiche Gottes (§ 5) und zur Freiheit über der Welt (§ 45) dargestellt wird. So gegliedert ist das Wort Gottes nicht blos zur Erwerbung der Erkenntniß, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Ueberzeugung und als Antrieb und Maßstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche active Merkmal der christlichen Gemeinde bildet (§ 81). Mit jenem Inhalt und mit dieser Wir-

Digitized by Google

kung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Werth als Gottes Wort [a]).

a) Mc. 4, 14; Joh. 5, 24. 38; 8, 31; 14, 23. 24; Lc. 10, 16; Apgesch. 4, 29; 1 Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1; 1 Kor. 14, 36; Kol. 1, 25; 1 Thess. 2, 13.

§ 83.

Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche [a]). Sie sind ihrer Erscheinung nach Cultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemeinsamen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnißacte der Gemeinde [b]). Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereigniß des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist (§ 42), so verbürgt jene Cultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht (§ 46). Auf diesen Rücksichten beruht ihre Geltung als Sacramente oder Gnadenmittel.

a) Eph. 4, 4—6; 1 Kor. 10, 17.

b) 1 Kor. 11, 26. Mt. 28, 19. Die § 81—83 bezeichneten Merkmale der Einheit der Kirche sind nicht gleichartig unter einander, und es darf keines von ihnen einseitig betont werden. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche muß in ihrer Abzweckung darauf gewürdigt werden, daß die Kirche sich im Gebetsbekenntniß zu Gott durch ihren Herrn Christus vereinigt, und der göttliche sacramentale Werth der beiden von Christus eingesetzten Handlungen kommt nur zur Geltung, indem diese Sacramente als Cultushandlungen der Gemeinde ausgeübt werden. Also einmal ist die Definition der Kirche in der Conf. Aug. I. 7: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sacramente laut des Evangelii gereicht werden" — unvollständig, denn es fehlt das Merkmal des identischen Gebetes. Ferner aber würde das richtige Verständniß der Sache nicht erreicht, wenn man Wort

Digitized by Google

Gottes, Gebet, Sacramente nur neben einander als gleichartige Merkmale der Kirche aufzählte. Vielmehr muß der Gegensatz zwischen dem Worte Gottes und dem Gebet der Gemeinde festgestellt werden, um die Wechselbeziehung zwischen beiden zu erkennen, und man muß sich bei Taufe und Abendmahl klar machen, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Handeln der Gemeinde und der Gnadengabe Gottes in dem identischen Acte ausgedrückt ist.

§ 84.

Die katholische Beurtheilung der Kirche besteht darin, daß der Werth des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besonderen katholischen Rechtsordnungen abhängen soll. Nun gehört die Werthschätzung der Gemeinde oder Kirche Christi nothwendig in die religiöse Gesammtanschauung des Christenthums. Dieses gilt nicht nur, sofern sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe hingewiesen ist (§ 5), sondern auch sofern sie als Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung durch das Wort Gottes geleitet wird (§ 82) und demnach selbst die Offenbarung Gottes in Christus wirksam erhält. Darum ist es nothwendig auch im evangelischen Sinn, die Kirche unter diesen Merkmalen zu glauben, indem man an ihrer Gottesverehrung mitthätig ist. Allein im evangelischen Sinne glaubt man die Kirche so, indem man die rechtlichen Formen, in denen sie übrigens existirt, außer Acht läßt [a]). Denn obwohl in der Geschichte die religiösen Factoren der Kirche nicht wirksam werden ohne die Vermittelung der rechtlichen Formen, so ist die Anschauung der Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes, worin die allgemeine christliche Kirche wirklich besteht (§ 86, b), durchaus gleichgiltig gegen die Rechtsordnungen in der Kirche, welche in allen ihren Theilen verschieden sind.

a) Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist, als das Gebiet, welches durch die Sündenvergebung bezeichnet ist (§ 38, a). Der Glaube erkennt diese Werthbestimmungen der Kirche, und erkennt die Kirche in diesen Beziehungen als eine durch Gott verbürgte Wirklichkeit. Rechtsformen aber sind keine Werthgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen also sieht derselbe ab, indem er den religiösen Werth der Kirche feststellt.

Digitized by Google

§ 85.

Die christliche Kirche, welche ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß unter den angegebenen Merkmalen (§ 81—83) als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung begriffen wird, ist als solche in die Oeffentlichkeit der Geschichte am Pfingsttage eingetreten [a]). Jedoch ist sie zu dauerndem Dasein nicht gelangt, ohne daß sie auch noch andere Functionen an sich ausgebildet hat, als diejenigen, welche ihr in erster Linie wesentlich sind. Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienst und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte nothwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben entsprechen mußte [b]). Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfniß hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenüber gestellt fand, deren sittliche Ordnungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen keinen Platz für die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genöthigt, ihre Sitte nicht blos im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen, und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirthschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden, und ein neues Eherecht zu entwickeln [c]), sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben, und die Bischöfe als göttlich berechtigte Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Functionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannnt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals. Hingegen nach evangelischer Ansicht sind alle Attribute staatlicher

Digitized by Google

Art von dem Begriff der Kirche ausgeschlossen. Indem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im Wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt [d]).

a) Apgesch. 2, 1—11.

b) 1 Thess. 5, 12. 13; 1 Kor. 16, 15. 16; 1 Petr. 5, 1—5; Hebr. 13, 17.

c) 1 Kor. 6, 1—6; 7. 10—17.

d) Conf. Aug. I. 5. Es ist hier übersehen, daß die Prediger des göttlichen Wortes zugleich die Liturgen, also die Vorbeter der Gemeinde sind. Ist nun das Beten die Thätigkeit, in welcher alle Christen Priester sind (§ 81, a), so ist nichts dagegen, die liturgischen Vorbeter auch als amtliche Priester zu bezeichnen. Dabei wird die katholische Beziehung dieses Titels auf das Meßopfer verneint, da dem Priester im evangelischen Sinne keine andere Art des Opfers zusteht, als das allgemeine Opfer der Lippen, das Gebet.

§ 86.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde Christi ist ein so nothwendiges Glied in der Weltanschauung der christlichen Religion [a]), daß die Spaltung der Kirche in eine Vielheit von Theilkirchen und von Secten, und die unaufhörliche Fortdauer der Streitigkeiten innerhalb derselben ein starkes Hinderniß für die Ueberzeugungskraft dieser Religion bildet. Jedoch ist *erstens* jene Thatsache eine Probe für die Bedeutung des Christenthums als der Religion der Menschheit. Die Spaltungen und die Streitigkeiten in der Kirche sind nämlich dadurch veranlaßt, daß alle möglichen religiösen, sittlichen und intellectuellen Richtungen der vorchristlichen Menschheit mit dem Christenthum verbunden werden sollen. Diese Erscheinung also, welche in keiner Volksreligion möglich ist, im Buddhismus nicht vorkommt und im Islam einen sehr beschränkten Umfang hat, ist ein Beweis dafür, daß das Christenthum alle geistigen Bildungselemente an sich zieht, auch auf die Gefahr seiner Verunstaltung hin. Neben dieser Veranlassung der Spaltungen aber lassen *zweitens* alle Theilkirchen und Secten die Einheit des christlichen Gottesdienstes thatsächlich darin erkennen, daß sie ohne Ausnahme das Gebet des Herrn officiell gebrauchen [b]), und dabei die *Absicht* auf das reine Verständniß des Wortes Gottes aufrecht erhalten. Un-

Digitized by Google

geachtet dessen kommen nun die Spaltungen dadurch zu Stande, daß man die Abweichungen theils in den anderen Cultusformen, theils in dem Verständniß des Wortes Gottes als nothwendige Gründe der Trennung achtet. Hieraus ergeben sich aber zwischen den Theilkirchen in der Ausprägung des Christenthums Unterschiede nicht nur der Art, sondern auch des Grades. Ist man sich also in der Theilkirche, der man unumgänglich angehört, dessen bewußt, an einer höhern Entwickelungsstufe des Christenthums theilzunehmen, als es in den anderen möglich wäre, so ergiebt sich daraus die sittliche Verpflichtung, gerade innerhalb der eigenen Theilkirche die allgemeinen Aufgaben des Christenthums, die religiöse, die gottesdienstliche und die sittliche zu lösen.

a) Joh. 10, 16.

b) Taufe und Abendmahl können trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung (§ 83, a) leider nicht mehr als die factischen Merkmale der Einheit der Kirche genannt werden. Das Abendmahl wird fast überall ohne Scheu gerade zum Bekenntnißzeichen des kirchlichen Particularismus gemacht. Aber auch die Taufe ist nicht so, wie es Luther annahm, gemeinsames Merkmal aller Theilkirchen. In der griechischen Kirche, welche dreimalige Untertauchung ausübt, ist die in der abendländischen Kirche übliche Besprengung nicht so sicher anerkannt, daß nicht je nach dem Urtheile des einzelnen Geistlichen eine Wiedertaufe lateinischer Christen stattfinden könnte. Die zahlreiche Secte der Baptisten erkennt die Besprengung der Kinder gar nicht als Taufe an. Neuerdings weichen auch die römischen Katholiken von der altkirchlichen Anerkennung der Ketzertaufe ab, indem sie protestantische Convertiten hie und da wiedertaufen.

§ 87.

Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständniß des reinen Wortes Gottes oder die religiöse Weltanschauung des Christenthums in allgemeinen Wahrheitssätzen oder Dogmen ausprägt[a]). Die Abweichung im Dogma (Lehrbegriff, Lehrordnung) ist nun nicht der einzige mögliche Grund der Entstehung von Theilkirchen. Die morgenländische und die abendländische katholische Kirche sind im Dogma ursprünglich einig gewesen, haben sich aber getrennt wegen der Abweichung in Cultus, kirchlicher Sitte und Verfassung. Hingegen ist die große Spaltung der abendländischen Kirche auch im Cultus abhängig von

Digitized by Google

der Abweichung der Lehrbegriffe. Dieselbe beurtheilt man als evangelischer Christ dahin, daß man als solcher eine reifere Entwickelungsstufe des Christenthums einnimmt, als welche die katholische Kirche darstellt (§ 45, e). Das positive Interesse der evangelischen Christen an der Lehrordnung ihrer Kirche, welches hieraus sich ergiebt, ist durch zwei Bedingungen geregelt. Erstens muß die kirchliche Lehrordnung nach der heiligen Schrift (§ 3) normirt sein und beziehungsweise berichtigt werden. Zweitens bezeichnet die Lehrordnung immer die Kirche als Schule. Es führt also Verwirrung herbei, wenn sie ausschließlich und ohne Beobachtung dessen, was § 79—81 aufgestellt ist, als das „Bekenntniß der Kirche" bezeichnet wird. Denn die kirchlichen Lehrordnungen aus der Reformationszeit können nur durch gründliche theologische Bildung angeeignet werden; theologische Bildung überhaupt darf jedoch den Mitgliedern der Kirche als solchen nicht zugemuthet werden. Die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche ist vielmehr nur danach zu beurtheilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit (§ 50, b) ausmacht. Dadurch ist auch der Unterschied des evangelisch-kirchlichen Christenthums gegen die Secten und gegen alle sectirerischen Bestrebungen bezeichnet, welche in den evangelischen Kirchen darauf ausgehen, die christliche Vollkommenheit nach anderen Bedingungen zu bestimmen, als welche in der Augsburgischen Confession aufgestellt sind.

a) Das früheste Document der Art, nämlich das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß wird nicht mit Recht als einheitliches Bekenntniß der ganzen Kirche angesehen. Denn es ist in der griechischen Kirche weder in officiellem Gebrauche noch überhaupt bekannt, da es dort ganz und gar in die nicänisch-constantinopolitanische Formel der Glaubensregel aufgegangen ist.

§ 88.

In dem rechtlich abgegrenzten und privilegirten Predigtamt (§ 85, d), ist die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung beabsichtigt. Der Grundsatz der deutschen Reformation, daß die religiös-sittliche Auctorität des Predigtamts keine rechtlich-politische Auctorität sei und mit der letztern nicht vermischt werden dürfe[a]), bewährt sich ohne Schwierigkeit daran, daß eine evangelische Localgemeinde als Gemeinde überhaupt durch Eigenthum und dessen Verwaltung, als Kirche durch den Bestand

Digitized by Google

des Amtes des Wortes und der Verwaltung der Sacramente constituirt ist. Die amtliche Verkündigung des göttlichen Wortes (§ 82) wird nun gelegentlich auch in der Form der Rüge von Irrthümern und Unsitten an bestimmten einzelnen Personen erfolgen, und unter Umständen wird die Localgemeinde Einzelnen die Theilnahme an ihrem Gottesdienste versagen müssen. Aber auch diese Ausübung eines natürlichen Gemeinschaftsrechtes wird nur als moralische Einwirkung und als Anwendung moralischer Nöthigung richtig verstanden. — Eine eigentliche Rechtsbildung mit dem Merkmal des äußern Zwanges kommt der evangelischen Kirche erst zu, indem sie als Vielheit von Localgemeinden doch eine Einheit sein, und zugleich als eine vom Staate privilegirte Corporation auftreten will. Jene Aufgabe nämlich erfordert die rechtsgesetzliche Ordnung abgestufter Aemter, so wie die Beaufsichtigung der Beamten im Interesse des Ganzen; den rechtlichen Zwang aber, der dazu nöthig ist, kann nicht die Kirche als solche üben, sondern nur der Staat[b]), welcher die Kirche als öffentliche Corporation anerkennt und schützt. Denn als die rechtlichen Vertreter des christlichen Volkes können die Organe des Staates gegen die Kirche nicht gleichgiltig sein. In Deutschland wenigstens haben die geschichtlichen Umstände es sogar mit sich gebracht, daß die Obrigkeiten im 16. Jahrhundert in der Vertretung der christlichen Territorialgemeinden denselben ihre Rechtsordnung verliehen und deren Ausübung durch eigene staatlich-kirchliche Behörden gesichert haben. Dabei ist es überall zunächst wieder zur Vermischung der religiösen und der rechtlichen Auctorität gekommen, indem, unter Nachwirkung mittelalterlicher Ansichten, die Hauptbestimmung des Staates in die directe Förderung der christlichen Religion und ihrer Sittlichkeit gesetzt wurde. Andererseits entwickelten sich innerhalb des Calvinismus mehrere Formen von rechtlicher Kirchenverfassung, welche unabhängig oder gleichgiltig gegen den Staat sind. Von diesen Formen aber ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht möglich gewesen, ohne einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden. Der Independentismus in England und America hat auf die rechtliche Organisirung der Gesammtgemeinde verzichtet, indem er die Localgemeinden als souverän hinstellte und zwischen ihnen nur eine moralische Verbindung beliebte. In Schottland endlich ist eine Synodalverfassung der Kirche theils in Verbindung mit der Staatsgewalt,

Digitized by Google

theils in Unabhängigkeit von ihr zu Stande gekommen, wodurch aber die in Cultus und Lehre ganz identische Kirche gespalten ist. Das landesherrliche Kirchenregiment in Deutschland ist nun eine Bedingung für den Zusammenhang der verschiedenen evangelischen Landeskirchen in sich und unter einander, welche nicht nach dem Muster jener americanischen oder schottischen Verhältnisse beurtheilt und geringgeschätzt werden darf. Nach evangelischem Lehrbegriff giebt es kein ausschließliches Ideal rechtlicher Kirchenverfassung, und der geschichtliche Gang des Protestantismus in Deutschland rechtfertigt die Behauptung, daß die Erhaltung der landeskirchlichen Einheiten den Schutz der evangelischen Kirche vor Zersplitterung in Secten und vor Eroberung durch den Romanismus gewährt. — Aber freilich ist die rechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments auf einem andern Wege zu führen als früher. Denn dasselbe kann weder abgeleitet werden aus der vorgeblich religiösen Abzweckung des Staates, noch aus der fingirten Uebernahme des katholisch-bischöflichen Amtes durch die Landesherren, noch aus dem Umfang der staatlichen Souveränetät als solcher. Jedoch ist die rechtliche Regierung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges Annexum ihrer Souveränetät verständlich, weil der nationale Staat wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche als Ganzes erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, in den Bereich des Staates fällt. Sie ist nothwendig, weil es nicht zum Besten der evangelischen Kirche selbst gereichen würde, daß dieselbe durch rechtliche Selbständigkeit ein Staat im Staate werde, und weil ihre selbständige religiöse Bestimmung beschädigt werden würde, wenn man sie auf jenen Weg hindrängte. Durch die landesherrliche Regierung der evangelischen Kirche wird auch gerade die grundsätzliche Unterscheidung zwischen religiöser und rechtlicher Auctorität in der Kirche aufrecht erhalten. Denn einerseits wird es durch die landesherrlichen Kirchenbehörden den Pastoren erspart, ihr Amt auch auf die Verwaltung und Regierung der Gesammtkirche auszudehnen, und dessen moralische Auctorität dadurch zu verderben; andererseits ist es den Landesherren zuzutrauen, daß sie die Eigenthümlichkeit der evangelischen Kirche in Gottesdienst und Lehre achten, und ihr nichts aufdrängen, was wider das Evangelium verstößt. Wie weit es gelingen wird, durch Einrichtung von Synoden das zu

Digitized by Google

Recht bestehende Kirchenregiment zu unterstützen und der Gefahr der Auflösung der Landeskirchen vorzubeugen, ist gegenwärtig noch unentschieden.

a) Conf. Aug. II. 7: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. — Secundum evangelium seu de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.

b) Luther, An den Adel deutscher Nation: „Weil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist."

§ 89.

Die Taufe (Untertauchung) auf den Namen des Herrn Jesus oder auf Jesus Christus, oder auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes[a]) ist der Erscheinung nach Act der Gemeinde, durch den sie die zu ihr tretenden Einzelnen auf die Offenbarung Gottes verpflichtet, welcher die Gemeinde ihren Bestand verdankt. Diese Verpflichtung schließt die Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich, welche durch das Bad des Körpers symbolisch angezeigt wird, und welche sachlich als die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung oder Versöhnung zu verstehen ist[b]). Der Ritus ist nun aber nicht blos Bekenntnißzeichen des Einzelnen, der als Gläubiger zur Gemeinde tritt, sondern als Handlung der Gemeinde Sacrament, weil der Bestand der Gemeinde in die Offenbarung des Vaters durch den Sohn hineingehört, und dem neu Aufgenommenen den eigenthümlichen Segen dieser Offenbarung gewährleistet. Dieser Werth der Handlung ist gerade in der Taufe der Kinder deutlich ausgedrückt[c]). Obgleich diese Sitte nur auf sehr alter Ueberlieferung und nicht auf Anordnung Christi oder Vorbild der ältesten Gemeinde beruht, so hat sie ihr gutes Recht im Zusammenhange mit der religiösen und sittlichen Erziehung innerhalb der Gemeinde. Hingegen beruht der Grundsatz der baptistischen Secte, erst Erwachsene

Digitized by Google

und zwar solche zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene Personen erkennbar sind, auf der verkehrten Voraussetzung, daß Einer außerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit gelangen könne.

a) Apgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. — Röm. 6, 3; Gal. 3, 27. — Mt. 28, 19.

b) Apgesch. 2, 38. Manche Stellen des N. T., welche regelmäßig auf die christliche Taufe der Einzelnen bezogen werden, sind nicht auf dieselbe berechnet, sondern sind Anspielungen auf die allgemeine Erneuerung der Menschen durch den Geist Gottes, welche von Propheten symbolisch als Reinigung und Erfrischung durch Wasser bezeichnet wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; vgl. Hesek. 36, 25. 26; Jes. 32, 15; Joel 3, 1).

c) Conf. Aug. I. 9: Pueri per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam dei. Hier wird die Kindertaufe ganz richtig als ein Act der Weihe derselben durch die Gemeinde dargestellt, die wegen der Stellung der Gemeinde zu Gott effectiv ist.

§ 90.

Das Abendmahl ist in der Erscheinung Act der ganzen Gemeinde (und des Einzelnen, sofern er sich als Glied der Gemeinde darstellt), wodurch dieselbe zunächst den Werth der Lebensaufopferung Christi zu ihrer Gründung dankbar anerkennt [a]). Indem aber Christus selbst den Werth seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt (§ 38, a), so tritt die identische Wiederholung der Abendmahlshandlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl. Da ferner die durch den Opfertod Christi begründete Gemeinde in dem Verhältniß der Sündenvergebung oder Versöhnung zu Gott steht, so ist die Handlung nicht blos Bekenntnißact der Gemeinde, sondern zugleich Sacrament. Dieser Werth der Handlung für den einzelnen Theilnehmer ergiebt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat [b]). Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche er der Gemeinde die versöhnende Wirkung seines Todes im Voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Werth, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich

Digitized by Google

die aus der Versöhnung entspringende Lebensrichtung auf Demuth, Gottvertrauen und Geduld (§ 50), und daß endlich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinde lebendig angeregt wird. Nun sind die verschiedenen christlichen Confessionskirchen uneinig darüber, wie Leib und Blut Christi, welche durch Brot und Wein abgebildet werden, in der Abendmahlshandlung mit diesen Stoffen verbunden sind. Die katholische Lehre behauptet die Verwandelung der natürlichen Stoffe des Genusses in Leib und Blut Christi, bei der Fortdauer der Erscheinung von Brot und Wein, die lutherische das unräumliche Zusammensein dieser Stoffe in dem Raum der natürlichen, beide den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die calvinische Lehre behauptet, daß die Darreichung des Leibes und Blutes durch Christus zum geistigen Genuß mit dem mündlichen Genuß des Brotes und Weines zeitlich zusammenfalle. Der Streit dieser Lehrweisen läßt sich weder aus den Einsetzungsworten Christi noch aus der zuletzt angeführten Erklärung des Paulus entscheiden. Dies ist um so weniger möglich, als in keiner dieser Confessionslehren der Umstand beachtet ist, daß das gebrochene Brot und der fließende Wein den Leib und das Blut Christi unter den Merkmalen des gewaltsam erlittenen Todes vergegenwärtigen. Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet hat, damit Alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruneinigen, und demgemäß in der Handlung sich trennen.

a) 1 Kor. 11, 23—26; Mc. 14, 22—24; Mt. 26, 26—28; Luk. 22, 19. 20. — 1 Kor. 10, 16. 17.

b) Lutheri Catech. major V. 32: Iam totum evangelium et fidei articulus: credo ecclesiam sanctam catholicam, remissionem peccatorum, virtute verbi in hoc sacramentum conclusus est et nobis propositus.

Digitized by Google

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

6

Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr

von

Albrecht Ritschl.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1881.

Digitized by Google

Luthardt hat in seinem Compendium der Dogmatik, 5. Aufl. (1878) S. 62 den Ausspruch gethan, daß meine Theologie „mit Ausscheidung alles Metaphysischen das Christenthum unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Werthes, den alles Einzelne für die sittliche Zweckbestimmung des Menschen hat, stellt, eine moralisirende Werthbestimmung des Christenthums, welche dasselbe in rationalistischer Verkennung seines göttlichen Wesens entwerthet." Dieses Urtheil, mit welchem der Leipziger Professor mich seinen Schülern vorstellt, hat bei Professor Wilhelm Herrmann [1]) den Zweifel hervorgerufen, ob der Censor überhaupt meine Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gelesen, nämlich vollständig und mit schuldiger Aufmerksamkeit gelesen habe. Denn Herrmann bezeugt ihm, daß ich gerade allen Fleiß darauf verwandt habe, das specifisch religiöse Gut, die Rechtfertigung durch den Glauben, und was mit ihr zusammenhängt, von dem durch sittliches Streben Erreichbaren zu unterscheiden und vor Verkennung zu schützen. Ich habe aber an jener Censur noch Mehreres auszusetzen. Nach Luthardt S. 11 „erzeugt die Beschränkung der Religion auf das Gefühl den Mysticismus, die auf das Wissen den Rationalismus, die auf das Wollen oder Thun des Menschen den Moralismus." Wenn ich also nach seiner Meinung durch moralisirende Werthbestimmung des Christenthums dasselbe entwerthet habe, so ist es nach seiner eigenen Formel gar nicht möglich, daß ich es zugleich rationalistisch verkannt habe. Endlich wenn es ein Fehler wäre, alle Metaphysik auszuscheiden — wovon? doch wohl von der Theologie! — so dürfte ich in dem Compendium eine Belehrung darüber erwarten, welcher metaphysische Erkenntnißstoff in der Theologie nothwendig ist. Aber ich habe überall, wo eine solche Nachweisung angezeigt sein mochte, auch nach dem Wort Metaphysik vergeblich gesucht. Jene Censur also

1) Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 14.

Digitized by Google

läßt ebenso die Vorsicht vermissen, welche mir gegenüber für Luthardt recht nützlich wäre, als sie zugleich mir die Absicht verräth, Andere vor mir zu warnen: Hic niger est, hunc tu Romane caveto.*

Wie dem nun sei, so nehme ich von dem ersten gegen mich gerichteten Vorwurf Luthardt's den Anlaß zu prüfen, welchen Anspruch metaphysisches Erkennen hat in der Theologie zu gelten. Denn in diesem Punkte finde ich den Grund für alle möglichen Mißverständnisse unter den Fachgenossen. Um nun den Anfang dieser Erörterung richtig zu stellen, kann ich mich glücklicherweise auf Luthardt selbst berufen, der mich auf der dritten Seite nach dem mir gewidmeten Ausspruch mit folgenden Sätzen auf das Angenehmste überrascht. Er beginnt nämlich die Lehre von Gott mit § 22: „Die christliche Gotteslehre ist die Lehre vom Gott der Heilsoffenbarung" — und fügt in der Anmerkung hinzu: „Hierüber spricht sich Luther im Gegensatz zu den Scholastikern wiederholt aus, z. B. zu Joh. 17, 3: Merke, wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst". (Walch VIII. 697). Man wird durch diese Sätze zu der Erwartung berechtigt, daß demnächst nach biblisch-theologischer Methode ein Bild der Person oder des Wirkens Christi entworfen, und aus diesem Erkenntnißgrunde als der für die christliche Gemeinde maßgebenden Offenbarung Gottes alle Glieder der christlichen Welt- und Lebensanschauung, und unter ihnen zuerst der nothwendige Begriff von Gott festgestellt werde. Diese Erwartung aber wird von dem Dogmatiker nicht erfüllt. Vielmehr gilt § 23 der natürlichen Gottesoffenbarung: „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung. Diese ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und durch die Welt. Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit aber erst im heilsgeschichtlich vermittelten." Der

Paragraph steht auf demselben Blatte wie der Satz Luther's, gerade auf der andern Seite, dreht also demselben den Rücken zu. Dieses Spiel des Zufalls auf dem geduldigen Papier bezeichnet aber auch das einzige vernünftige Verhältniß, welches zwischen beiden Sätzen gedacht werden kann. Wenn man erfahren hat, daß man in der christlichen Gemeinde, welcher die Theologie zu dienen hat, Gott in Christus, allein in Christus erkennen soll, so sind andere Offenbarungen Gottes höchstens dann von Interesse, wenn man sie an der durch den Sohn vermittelten messen kann. Wird diese nicht in einem regelrechten Lebensbilde Christi vorgeführt, so kann mit der Vorspiegelung einer natürlichen Gottesoffenbarung in der Dogmatik nur Verwirrung angerichtet werden. Und Unüberlegtheit wie Verwirrung ist das Gepräge aller Sätze dieses § 23. „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung." Der Apostel Paulus kennt ein weit verbreitetes Wissen von Gott, welches auf Verkehrung von Offenbarung beruht. „Die Offenbarung ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und durch die Welt." In vielen Religionen wird Gott nicht als Schöpfer der Welt, in allen aber wird Gott oder werden Götter als die Helfer und Schützer der Menschen geglaubt. Was der Dogmatiker in diesem zweiten Satz ausspricht, steht also dem ersten, wenn wir ihn mit der durch Paulus angezeigten Einschränkung gelten lassen, gar nicht zunächst, sondern sehr fern. Zunächst liegt der Satz nur dem Entschlusse Luthardt's, die Bücher gewisser Gewährsmänner zu copiren, um ein Compendium der Dogmatik zu Stande zu bringen. „Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit erst im heilsgeschichtlich vermittelten." Wenn dieses vorgebliche natürliche Gottesbewußtsein seine Wahrheit erst noch durch Anderes finden soll, so hat es in sich keine Wahrheit. Es ist eine an sich falsche Lehre von Gott. Oder soll diese natürliche Theologie etwa für halbe Wahrheit gelten, bis sie durch die Heilsoffenbarung zur vollen Wahrheit ergänzt wird? Leider bleibt darum doch die Falschheit daran haften; denn was Wahrheit ist, läßt sich nicht aus zwei verschiedenartigen Hälften addiren.

Diese natürliche Gottesoffenbarung und ein Theil der „Gottesbeweise" (§ 24) bilden aber das Nest, in welchem von jeher metaphysische Gotteserkenntniß gehegt worden ist. Da aber Luthardt diese Thatsache nicht direct anerkannt hat, so werde ich den

Digitized by Google

Beweis antreten, daß der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes der Metaphysik angehören, und daß sie eben deshalb hinter ihrem Ziele zurückbleiben. Dadurch wird es ja auch gerechtfertigt werden, daß ich auf diesen Gebrauch von Metaphysik in der Theologie verzichte.

Metaphysik ist bekanntlich der sehr zufällige Titel der von Aristoteles aufgestellten „Ersten Philosophie". Diese Disciplin ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Nun werden die Dinge, welche unsere Erkenntniß beschäftigen, als Natur und als geistiges Leben unterschieden. In der Untersuchung der allem Sein gemeinsamen Gründe wird also von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und von Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Größen erkennt. Natürliche und geistige Erscheinungen oder Größen beschäftigen das metaphysische Erkennen nur sofern sie überhaupt als Dinge zu fassen sind. Denn im Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnißbedingungen festgestellt. Die „erste Philosophie" ist also als die Erkenntniß gemeint, welche der Beschäftigung mit den besonderen Umständen, in welchen die Dinge theils Natur, theils Geist sind, zeitlich vorangehen oder auch nachfolgen mag; aber sie übertrifft die Philosophie der Natur und des Geistes nicht an Werth. Denn entweder sind in formeller Hinsicht alle Theile der Philosophie von gleichem Werth, oder diejenigen Theile der Philosophie sind werthvoller als andere, welche die Wirklichkeit erschöpfender deuten. Nach diesem Maße aber übertrifft die philosophische Erkenntniß der Natur und die des Geistes an Werth die metaphysische Erkenntniß, welche beide Größen unter dem Begriff des Dinges nur im Allgemeinen, also oberflächlich untersucht. Die metaphysische Erkenntniß der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist a priori; sie stellt die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen fest, in welchem derselbe überhaupt über den Fluß der Empfindungen und Wahrnehmungen zur Fixirung von Objecten der Vorstellung fortschreitet. So umfassen und beherrschen freilich die metaphysischen Begriffe alle anderen auf die Besonderheit von Natur und von Geist bezogenen Erkenntnisse; sie erklären es, daß der menschliche Geist durch Erfahrung seine besonderen Wahrnehmungen an den Dingen macht, und sie demgemäß als Naturdinge und geistige

Digitized by Google

Größen unterscheidet. Aber aus jener Ueberordnung der Metaphysik über die Erkenntniß aus Erfahrung folgt nicht, daß durch metaphysische Begriffe eine gründlichere und werthvollere Erkenntniß von geistigen Größen erreicht wird, als durch psychologische und ethische Beurtheilung derselben. Denn nur diese Erkenntnißart reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan; die blos metaphysische Bestimmung einer geistigen Größe vermag dieselbe nicht von Naturgrößen zu unterscheiden; sie ist in Beziehung auf die Art und die Eigenthümlichkeit des Geistes unzureichend und in dem Maße werthlos.

Die Metaphysik ist in den eben bezeichneten Grenzen Lehre von den Dingen, Ontologie. Sie umfaßt außerdem die Begriffe a priori, in welchen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge wieder zur Einheit der Welt geordnet werden, mag dieselbe nothwendig als grenzenlos oder als ein Ganzes begriffen werden, Kosmologie. Es folgt aber aus dem gegen den Unterschied von Natur und Geist neutralen Begriff des Dinges, daß auch die metaphysische Kosmologie gegen diesen Unterschied neutral ist. Auch für die metaphysische Lehre von der Welt ist der Werthunterschied gleichgültig, in welchem der Metaphysiker als Geist sich gegen alle Natur abgestuft weiß und ihr überlegen fühlt. Hieran aber ergiebt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Werth gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt.

Im Widerspruch mit diesem Ergebniß hat freilich die Annahme, daß Religion und Metaphysik eng zusammengehören oder aufs nächste mit einander verwandt sind, die weiteste Verbreitung. Am bezeichnendsten ist dieselbe in dem Satze ausgedrückt, dem man oft genug begegnet, die Religion sei die Metaphysik des Volkes! Diese Combination stützt sich nun geschichtlich auf die Thatsache, daß Aristoteles das Wort Gott geeignet geachtet hat,

Digitized by Google

um es dem Begriff des letzten Zweckes in der Welt anzuheften. Die Ordnung der Dinge durch die Begriffe von Mittel und Zweck, deren partielle Wahrnehmung er zum Gesetz des Weltganzen erweitert, fordert die Ergänzung durch die Annahme eines letzten Zweckes, nach welchem alle Dinge sich bewegen. Denn indirect bewegt der letzte Zweck alle Dinge, indem er als unbewegt und als Denken seiner selbst die Vollkommenheit behauptet, reine Wirklichkeit zu sein. Dieser Abschluß des Weltganzen wird von Aristoteles Gott genannt, obgleich der letzte Zweck der Dinge den Umfang des Begriffs vom Weltganzen nicht überschreitet. Der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat ist nun aber eine Erschleichung. Der Gedanke des letzten Zweckes in der Welt hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem als einzig in seiner Art gedachten Gott; und was Aristoteles Gott nennt, läßt sich mit dem monotheistischen Zuge, welcher den hellenischen Polytheismus begleitet, in Vergleich stellen. Aber die Ungleichheit des Aristotelischen Gottesgedankens mit der Anschauung des göttlichen Wesens in der hellenischen Religion ist größer als die Gleichheit. Die Fürsorge für die Menschen in den Nöthen des Lebens, deren Ausübung durch die Götter auch die hellenische Religion anerkennt, ist in dem unbewegten actus purus ausgeschlossen, den der Philosoph als Abschluß und ordnenden Grund der Welt im Allgemeinen denkt; und keine Gottesverehrung kann sich an diesen Gedanken knüpfen. Aehnlich ist der Aristotelische Gott nur der Vorstellung von dem auch über den Göttern waltenden Schicksal. Dieser Gedanke aber hat zwar einen monotheistischen Schein, ist aber die Verneinung der Religion überhaupt; und wo er bei den Hellenen zur Geltung gelangt, drückt er die Verzweifelung an der von ihnen ausgeübten Religion aus, nämlich die unabweisbare Ahnung, daß die mit der Natur verflochtenen Götter die von ihnen gehegten Erwartungen ihrer Verehrer zu erfüllen nicht die Macht haben. So wenig also das Schicksal, welchem die hellenischen Götter selbst wie die sie anbetenden Menschen unterliegen, als der eigentliche Gott verehrt werden konnte, — denn es ließ ja die Menschen in ihrer Noth stecken, — ebenso wenig kann die Größe in der Welt, welche Aristoteles Gott nennt, religiöse Verehrung auf sich ziehen [1]). Sie trägt also den Titel Gott mit

1) Vgl. Herrmann a. a. O. S. 123 ff.

Digitized by Google

Unrecht. Oder wenn der Titel Gott für den Aristotelischen Begriff des letzten Zweckes in der Welt als berechtigt erscheinen sollte, so gilt dieses doch nur für den heidnischen Gesichtskreis, in welchem die specifische Unterscheidung zwischen der Welt und Gott noch nicht aufgegangen ist. Dieser Umstand ist auch in Betracht zu ziehen für den Gottesbegriff des spätern Platonismus, welcher durch Philo und die Neuplatoniker vertreten und durch die christlichen Apologeten als giltig aufgenommen ist. Das allumfassende, alle Bestimmtheit von sich ausschließende, endlose Sein, welches Jene Gott nennen, weil es über die Anschauung der in sich getheilten, in Gegensätzen geordneten Welt hinausliegt und als Grund derselben vorgestellt wird, ist doch nur die Idee der Welt selbst und nichts mehr. Nur auf der Stufe des Heidenthums aber ist es möglich, die Idee der Welt als Gott zu schätzen, weil das Heidenthum nur göttliche Wesen, die mit der Welt verflochten sind, kennt.

Zwei Sätze ergeben sich aus dieser Erörterung. Wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, deren Erkenntnisse gleichgültig gegen den Art- und Werthunterschied von Geist und Natur sind. Ferner wenn Aristoteles und in anderer Weise die Platoniker einen Gedanken von Gott als Correlat ihrer philosophischen Beurtheilung der Welt im Allgemeinen aufstellen, aber einen Gedanken, welcher entweder den der Welt nicht überschreitet, oder nur die Idee der Welt darstellt, so sind sie zu dieser Auffassung in demselben Gesichtskreise disponirt, welchen die hellenische Religion einnimmt, indem sie die göttlichen Wesen mit der Naturwelt verflochten setzt. Daraus folgt, daß, wenn man als Christ die Bedingungen der religiösen Weltanschauung von denen einer metaphysischen Kosmologie zu unterscheiden vermag, man keine metaphysische Erkenntniß des Gottes zugestehen wird, an den man um seine Seligkeit glaubt. Oder wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntniß Gottes einläßt, so giebt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf, und tritt auf einen Standpunkt, welcher im Allgemeinen der Stufe des Heidenthums entspricht. Denn dieses setzt Größen, die nach christlichem Maße zur Welt gehören, als göttliche Wesen.

Metaphysisch sind nun der kosmologische und der teleolo-

Digitized by Google

gische Beweis, weil sie den Abstand von Natur und Geist unbeachtet lassen, indem sie den Inhalt der Welt auf die Reihe von wirkenden und von Zweckursachen ansehen. Die Beispiele für diese Vorstellungen werden freilich regelmäßig von der Analyse der Naturdinge hergenommen; allein an diesen Objecten der leitenden Anschauung wird eben nur ihr allgemeiner Charakter als neutraler Dinge verwerthet. Nun ist es merkwürdig, daß der Verfasser des Compendiums sich von der Ausführung dieser Beweise dispensirt; er findet sich seinen Lehrlingen gegenüber mit allerlei Notizen und Citaten ab, welche zuerst die Aufstellung des kosmologischen Beweises da und dort nachweisen. Schließlich erwähnt er, daß nach Kant's Urtheil der Begriff der Causalität nicht über die Grenzen der sinnlichen Welt hinausführe, und fügt hinzu: „Und allerdings führt jenes Argument zunächst nur zu einem Weltgrunde, welcher auch ein inweltlicher, im pantheistischen Sinne sein kann". Der Vertreter der Metaphysik als eines wesentlichen und werthvollen Bestandtheils der Theologie stimmt also hierin zunächst meiner Ueberzeugung bei, daß das kosmologische Argument kein Beweis für das Dasein eines Gottes als Urhebers der Welt sei. Denn wenn man die Reihe der Dinge aus einem subjectiven Maßstab der Erkenntniß als geschlossene Reihe von Ursachen und Wirkungen oder als Ein Ganzes postulirt, so gelangt man in correctem Verfahren zu nichts anderem als der Erkenntniß, daß die Welt Eine Substanz, das Eine Ding ist. Der übliche Ansatz des Arguments nämlich, daß die causa sui, die den Abschluß aller res causatae bildet, gleich Gott sei, ist falsch. Causa sui ist jedes Ding, welches zugleich in anderer Beziehung als res causata begriffen wird. Den Abschluß erreicht man nur in der Annahme einer causa sui, welche in derselben Beziehung in der sie dieses ist, auch causa omnium ist. Das ist also der Ausdruck der Welt als des Einen Dinges, welcher auf diesem Felde der Reflexion nicht blos zunächst, sondern endgültig erreicht wird. Sofern diese Reflexion metaphysisch ist, hat sie gar kein näheres Verhältniß zur christlichen Religion, also auch keine specifische Bedeutung in der Theologie, und Luthardt hat davon eine ziemlich deutliche Ahnung. Daß er sich dieselbe aus dem Sinne zu schlagen entschlossen ist, deutet er durch das zunächst an und dadurch, daß es blos möglich sei, das Ergebniß jener metaphysischen Reflexion „im pantheistischen Sinne"

Digitized by Google

zu verstehen. Diese Bezeichnung der Sache ist aber schon eine Erschleichung; wir sind mit dem zugestandenen Begriff eines einheitlichen Weltgrundes noch bei keiner Art von Vorstellung Gottes angelangt. Der Weltgrund ist eben die Vorstellung von der Welt, welche als der Grund oder vielmehr als die ursächliche Einheit aller sonst als endlos vorzustellenden Dinge gesetzt wird. Wer diese Vorstellung mit „pantheistischem Sinne" bekleidet, denkt darin nicht metaphysisch sondern brahmanisch, hält jedenfalls nicht die wissenschaftliche Genauigkeit inne, die man gerade in einem Compendium verlangen darf. Luthardt fährt fort: „Aber was sich der unmittelbaren Empfindung unabweisbar aufdrängt, wenn die Betrachtung der Welt in ihr den Gedanken von Gott hervorruft (vgl. Matth. Claudius in seiner Chrie), das bestätigt sich auch vor dem Denken. Die Welt als endliche kann nicht der Grund ihrer selbst sein; weder kann die Natur den Geist, noch der Geist die Natur hervorbringen; so fordert diese Welt nicht bloße Weltsubstanz, sondern eine Ursache außer ihr". Das wäre also der andere mögliche Fall der Ausführung des kosmologischen Arguments. Aber welche Mittel werden in diesen Sätzen verwendet? Auch Luthardt sollte doch wissen, daß „unmittelbare Empfindung" nur einzelnen Erscheinungen und Eindrücken als die elementare geistige Thätigkeit entspricht; die Empfindung, welche unsere Vorstellung von der Welt begleitet, ist eine sehr vermittelte. Aber in dem Falle, daß die Betrachtung der Welt, wie bei Matthias Claudius, den Gedanken an Gott hervorruft, wird kein metaphysisches Argument vollzogen, um diesen Gedanken zum ersten Mal zu finden, sondern der anerzogene religiöse Glaube an den Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, wird mit der Betrachtung des Weltbildes in ursächliche Verbindung gebracht. Diese Sache ist dem kosmologischen Argument ungleich. Und der Gesichtskreis desselben wird geradezu verlassen, indem Luthardt schließlich den Gott über der Welt deshalb postulirt, weil weder Natur noch Geist in der Welt sich je von dem andern ableiten läßt. Das kosmologische Argument hat seine Art darin, daß es die Dinge als Ursachen und Wirkungen, abgesehen von ihrem Unterschiede als Natur und Geist, auffaßt. Als metaphysische Gedankenreihe führt es thatsächlich nur zu dem Gedanken, daß die Welt die Substanz aller Dinge, das Eine Ding in allen Erscheinungen ist. Indem Luthardt außer diesem Falle auch die

Digitized by Google

Möglichkeit vorbehält, daß das Argument auf den überweltlichen Gott führe, schiebt er demselben die Unterscheidung zwischen Natur und Geist und die Aufgabe zu, die Verschiedenheit der Dinge in diesen Qualitäten zu erklären, und bringt es von diesem Ansatz aus zu dem Postulat des überweltlichen Gottes. Aber das ist nicht der Ansatz zum kosmologischen Argument, sondern eine Reflexion, welche aus der in der christlichen Religion begründeten Werthschätzung des Geistes hervorgeht. Erreicht also Luthardt seinen Beweis für das Dasein Gottes oder vielmehr das Postulat desselben unter dieser Voraussetzung, so vollzieht er selbst auf diesem Punkte die Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie, welche er mir zum Vorwurf macht. Es hat einige Mühe gekostet, die Meinung des Dogmatikers über das kosmologische Argument klar zu stellen. Ich finde, daß eine unverkennbare Sorglosigkeit um den Zweck, der allein ein Compendium wünschenswerth macht, über die Darstellung ausgegossen ist. Wie ein Anfänger in der Theologie sich in dem blinden Wechsel der Annahmen zurecht finden soll, die auf diesem Punkte zusammen treffen, will ich der Ueberlegung Anderer anheimstellen.

Jedenfalls läßt auch der Absatz des § 24 über den teleologischen Beweis die nothwendigen Angaben über dessen Form und ein deutliches Urtheil über dessen möglichen Erfolg vermissen. „Der Schluß von der Zweckmäßigkeit in der Welt auf eine höchste Intelligenz“ ist nämlich noch lange kein Beweis für das Dasein des überweltlichen Gottes, den wir als Christen glauben. Wenn wir in der Beobachtung von Zweckbeziehungen der Dinge uns berechtigt achten, den Gedanken eines Weltganzen in der Annahme eines letzten Zweckes zu bilden, so hat schon Aristoteles diesen Begriff mit höchster Intelligenz bekleidet. Wenn man diese Seite der Sache hervorkehrt, so ist der letzte Zweck in der Welt als Weltseele vorzustellen. Wenn man aber es statistisch genau nimmt mit der teleologischen Induction, so haben schon Andere nachgewiesen, daß man in unmeßbarem Umfang zweckwidrige Beziehungen der Dinge auf einander neben zweckmäßigen constatirt, also in dieser metaphysischen Weltbetrachtung überhaupt zu keinem Ziele, geschweige denn zu einem sichern Schluß auf einen überweltlichen Gott gelangt. Vielmehr erreicht bekanntlich die natürliche Vernunft der Buddhisten das Resultat, daß die Welt, welche so viel zweckwidrige Verbindungen in sich schließt, gar nicht auf einen

Digitized by Google

vernünftigen Urheber, sondern nur darauf anzusehen ist, daß sie nicht sein soll. Und wenn wir Christen das entgegengesetzte Urtheil fällen, so geschieht es nicht aus einer richtigeren metaphysischen Erkenntniß, die nicht nachzuweisen ist, sondern aus einer entgegengesetzten religiösen Weltanschauung, deren ausschließliches Recht nicht nach einer in allen Menschen gleichen Vernünftigkeit, sondern deren Geltung für uns Christen nach ganz anderen Gesichtspunkten bewährt wird, für welche aber ein Buddhist schwerlich zugänglich ist. Es sind also ganz hohle Worte, welche der § 24 ausspricht: „Indem der Mensch auf die Welt und auf sich selbst reflectirt, findet er Gott in beiden und rechtfertigt durch diesen Nachweis sein unmittelbares Gottesbewußtsein vor sich selbst.“ Ich entschlage mich des Geschäftes, die orakelhaften Bemerkungen über den sogenannten ontologischen und den moralischen Beweis für Gottes Dasein, welche noch unter diesem Paragraphen stehen, zu beurtheilen, weil sie nicht in die Metaphysik einschlagen. Diese Argumente stellen aber auch gar nicht einen allgemeinen Besitz menschlicher Vernunft dar. Vielmehr dient das ontologische Argument nur dazu, einen Zweifel zu heben, den die Vertreter des platonischen Idealismus an dem Erfolg ihrer Denkweise unter gewissen Umständen empfunden haben. Das moralische Argument Kant's aber steht unter dem unverkennbaren Einfluß der christlichen Weltanschauung.

2.

Ich gehe zu einer andern Probe von Metaphysik in der christlichen Lehre von Gott über. Frank in Erlangen hat einen eigenen Aufsatz[1]) geschrieben, um die Darstellung des christlichen Gottesbegriffs, welche ich in der Versöhnungslehre versucht habe, ins Unrecht zu setzen, und die Nothwendigkeit des metaphysischen Anfangs der Gotteslehre in der Dogmatik aufrecht zu erhalten. Daß man als Dogmatiker den Gedanken von Gott zu behaupten hat, welcher in der christlichen Welt- und Lebensansicht seine Stelle einnimmt, daß man Gott fundamental so zu bestimmen hat, wie er in Christus offenbar ist, daß man demnach in der Kürze

1) Aus der neueren Dogmatik. Zeitschr. für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, Band 71. (Erlangen 1876) S. 301—322.

Digitized by Google

den johanneischen Satz: Gott ist die Liebe, zum Thema der Gotteslehre nehmen dürfe, dagegen habe ich einen Widerspruch von einem lutherischen Theologen nicht erwartet. Denn wenn auch einem solchen dieses Verfahren nicht geläufig sein mochte, so habe ich geglaubt, das Recht und die Pflicht desselben müßte ihm als Christen einleuchten, und ihm als Lutheraner klar sein, weil Luther das entgegengesetzte Verfahren so entschieden verwirft und so deutlich brandmarkt, wie der von Luthardt angeführte Ausspruch beweist. Ich habe a. a. O. ausgeführt, daß die Behauptung der Persönlichkeit Gottes nur mit dem Inhalt der Liebe und in der Abzweckung dieses Willens auf das Reich Gottes beziehungsweise auf den ewig geliebten Sohn Gottes die Weltanschauung der christlichen Gemeinde vollständig begründet. In diesem Rahmen ist dann alles Uebrige, worauf es beim Begriff Gottes ankommt, zu erweisen. Ich vertraute darauf, daß Jeder in dem Begriff der Liebe, welcher diese Beziehung, dieser die Welt umspannende Zweck beigelegt wird, den Inhalt erkennen würde, welcher den Namen Gott gebührend ausfüllt. In dem Liebeswillen, der so bestimmt wird, durfte ferner jeder den Unterschied zwischen Gott und den geistigen Creaturen erkennen, die in ihrer Art und Begrenzung d. h. als Glieder des Reiches Gottes zu Subjecten des Liebeswillens werden. In diesem Zusammenhang habe ich die Losung des Johannes gedeutet, und in diesem Zusammenhang erwartete ich von jedem Theologen verstanden zu werden, der den christlichen Begriff von Gott festzustellen hat und keinen andern. Frank hingegen nagelt den Ausgangspunkt meiner Erörterung fest, ohne auf das zu achten, worin ich die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der Liebe als Titel für Gott nachgewiesen habe. Demgemäß erklärt er (S. 308): „Gott wird ebenso wenig, weder erschöpfend noch überhaupt gedacht, wenn man als positiven Begriff des göttlichen Wesens einen solchen annimmt, zu dem man, weil er an sich keinen Unterschied von dem Creatürlichen bezeichnet, immer erst das specifisch Göttliche, aber ohne es noch zum Ausdruck gebracht zu haben, hinzudenken muß, Liebe zwar, aber göttliche Liebe, Persönlichkeit zwar, aber göttliche Persönlichkeit." Diese Rüge lehne ich ab; sie ist durchaus gegenstandlos. Denn am Schlusse des Abschnittes, an dessen vorläufige Bemerkungen sie sich knüpft, habe ich erklärt: „Gott ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Men-

Digitized by Google

schengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst . . . . . Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt" (Rechtf. u. Versöhnung III. S. 242. 243).

Worauf aber Frank hinauszukommen beabsichtigt, giebt er in folgenden Sätzen kund: „Wo immer ein Mensch, ein Christ, Gottes inne wird, da ist das Prädicat der Absolutheit, womit er das, was Gottes ist, von allen Weltfactoren unterscheidet, gar nicht blos eine leere, inhaltlose Verneinung des Weltseins, sondern ein durch und durch positiver Begriff, nämlich die einzige Position, welche den Christen in der Welt und die Welt mit dem Christen trägt, der Fels, der uns erzeugt und der Gott, der uns geboren (Deut. 32, 18). Es giebt gar nichts Positiveres, als die Aussage des Durchsichselbst- und Insichselbst- und Seinselbstseins, diese Aussage des Absoluten, als welchen man Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt. Darum ist der Gott, welcher war, ehe die Berge wurden, unsere Zuflucht, und darum fragen wir nicht nach Himmel und Erde, auch nicht nach dem Dahinschwinden unseres Fleisches und Herzens, wenn wir bei ihm dem Fels unseres Herzens sind. In allen Aussagen des christlichen Bewußtseins von Gott ist dieser positive Begriff der Absolutheit der zu Grunde liegende, durch welchen allerdings der Unterschied Gottes von der Welt gewährleistet, zugleich aber die anderen Prädicate, wie etwa Persönlichkeit und Liebe in die Sphäre Gottes erhoben werden" (S. 309. 310). Schade um das Pathos, welches an eine gänzlich unrichtige Behauptung verschwendet wird! Was hier direct von der religiösen Reflexion des Christen behauptet, und in den Anspielungen auf alttestamentliche Stichworte indirect auf die Frommen in Israel bezogen wird, ist nicht wahr, jedenfalls nicht nachweisbar. Vielmehr sagt der Christ mit Paulus (Röm. 8, 31. 32. 37): „Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns? welcher ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat. Wie wird er nicht auch mit ihm uns alles schenken? In allen diesen Nöthen siegen wir durch den, welcher uns liebt." Und der alttestamentliche Fromme achtet Jehova als seinen Fels, weil er ihn als den Bundesgott seines Volkes kennt. Aber, höre ich den Gegner erwidern, hinter der Liebe des Vaters

Digitized by Google

Jesu Christi, hinter der Bundesgnade Jahve's muß ja doch der Christ wie der Hebräer den Gott seines Heils als das Absolute denken, als das Subject der Liebe und der Bundesgnade!

Ich kann aber in diesem Postulat nichts anderes erkennen als eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion. Man würde noch auf dem Boden der religiösen Reflexion bleiben, wenn man den angeführten Ausspruch des Paulus so glossirte: Derjenige, welcher als der Vater Jesu Christi durch dessen Hingebung in den Tod um unser willen uns seine Liebe bethätigt hat, und dadurch die Gewißheit begründet, daß er uns alle gute Gabe zuwendet, muß doch in erster Linie als der Allmächtige gedacht werden; also glauben wir ihn als die Allmacht, welche die Eigenschaft der Liebe zu der Gemeinde seines Sohnes an sich hat. Hinter seiner Liebe hätten wir Gott als Subject der Allmacht zu glauben. Allein diese Combination ist nicht die einzig mögliche; ihr gegenüber ist auch Gott denkbar als der Liebeswille, der in der Richtung auf die Gemeinde, die er vor Erschaffung der Welt für sich erwählt, damit sie ihn verehre, die Welt umspannt; und daher als die Liebe, welche die Eigenschaft der Allmacht hat, erkannt wird. Daß diese Combination der in den Urkunden des N. T. herrschenden Vorstellungsweise näher steht als die andere, glaube ich annehmen zu dürfen; es ist aber jetzt nicht nöthig darauf einzugehen. Denn Frank macht nicht den Begriff der Allmacht, sondern den des Absoluten (sensu neutro) geltend, um den Träger der Liebe nachzuweisen, wenn dieselbe als Gottes Prädicat, im Unterschiede von der gleichen Leistung geschaffener Geister, verstanden werden soll. Das Absolute! wie erhebend das klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, daß das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat, als die Hegelsche Terminologie auch mich in ihren Strudel zu ziehen drohte. Es ist lange her, und das Wort ist mir in dem Maße fremd geworden, als ich keinen weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde. Denn wörtlich bedeutet es das, was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu anderem steht, und Frank versteht es ebenso, da er dafür die Ausdrücke Durchsichselbstsein, Insichselbstsein, Seinselbstsein einsetzt. Hiervon behauptet nun mein Gegner, daß in diesem Begriff „der gottinnige Mensch Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt". Wenn das richtig ist, so ist wenigstens der gottinnige Mensch ein anderes Subject,

Digitized by Google

als der Christ im Allgemeinen, von welchem vorher die Rede ist. Das Absolute, wie es Frank definirt, behaupten allerdings etwa die Brahmanen, und die Mystiker im Islam und in der christlichen Kirche praktisch zu erfahren und zu erproben, aber auch nicht, um ihr Vertrauen darauf zu setzen, wie der Christ auf seinen Vater in Christus, sondern indem sie vorübergehend sich und ihr Selbstgefühl in dem allgemeinen Sein verlieren. Aber das Absolute, das außer allen Beziehungen zu Anderem als das bloße Fürsichsein gedacht wird, kann nicht mit Recht als „der Fels der uns erzeugt und der Gott der uns geboren" bezeichnet werden. Denn das sind Beziehungen auf Andere, welche entweder in dem Begriff des Absoluten ausgeschlossen sind, oder als richtige Prädicate die eben festgestellte Bedeutung des Absoluten aufheben. In beiden Fällen erweist sich, daß das Absolute kein Product der religiösen Reflexion ist, sondern ein metaphysischer Begriff, welcher den Christen im Ganzen fremd, und nur den Mystikern in den genannten Religionsgenossenschaften geläufig ist. In der Metaphysik aber behauptet der Begriff des Absoluten, wie ihn Frank definirt, nicht etwa die höchste Stelle und die umfassendste Tragweite, sondern einen höchst beschränkten Spielraum. Das Wort in der von Frank beigefügten Deutung bezeichnet das Ding, welches nur als Einheit seiner Beziehungen in sich, also unvollständig vorgestellt wird. Denn vollständig erkennt man ein Ding erst in seinen Qualitäten, nämlich seinen Wirkungen auf unsere Wahrnehmung und auf andere Dinge. Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge, und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, faßt unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert [1]). Demgemäß ist das von uns vorgestellte Ding Insichselbstsein. Und wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen des Dinges behauptet, und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne wird, so stellt sie auch das isolirte Ding in seinen Merkmalen als causa sui und als finis sui vor. Demgemäß wird das isolirte Ding auch als Durchsich-

1) Vgl. Lotze, Metaphysik S. 185.

Digitized by Google

sein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht aber entbehrt das Ding aller besondern Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt. So geringfügig ist der Begriff des von Frank mit so großem Gewichte als Gott proclamirten Absoluten! Indem ich aber den Ort bezeichnet habe, wo diese Vorstellung heimathsberechtigt ist, habe ich nochmals daran zu erinnern, daß das Absolute auch als das vorläufig durch unsere Anschauungsgrenze auf sich isolirte Ding ohne die Beziehung auf uns, die wir seine Qualitäten empfinden und seine Einheit in denselben vorstellen, gar nicht vollständig gedacht wird. Wollten wir diese von selbst verständliche Beziehung auch des isolirten Dinges in Abrede stellen, so würden wir Worte ohne Sinn reden. Denn ein Ding an und für sich wäre unserer Wahrnehmung und Vorstellung unzugänglich. Wenn nun endlich nach Frank's Anweisung seinem Absoluten, das er für die christliche Grundvorstellung von Gott ausgiebt, die Prädicate Persönlichkeit und Liebe anzuheften sind, indem man sie „in die Sphäre Gottes erhebt", so wird sich das nicht gut leisten lassen. Denn beide Prädicate drücken Beziehungen auf Anderes aus. Liebe ist nur mit einem Gegenstande denkbar, Persönlichkeit nur in eigenthümlicher Beziehung des geistigen Lebens auf die Welt oder auf andere Personen. Soll das Absolute d. h. das isolirte qualitätlose Ding mit solchen Prädicaten gedacht werden, so wird entweder durch sie das Subject verneint, oder es ist nicht möglich, jene Prädicate für das angenommene Subject festzuhalten. Sagen kann man ja Alles, also auch, daß das außer Beziehung auf Anderes stehende Ding Liebe zu Anderen hat oder ist; aber einen brauchbaren Sinn hat solche Rede nicht. Mit seinem Absoluten richtet Frank nichts Anderes als einen metaphysischen Götzen auf, welcher überdies erst recht neutral ist gegen den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Es muß für manche Menschen ein eigenthümlicher Reiz darin liegen, von Gott etwas a priori zu wissen. Diesem Reize wird von Frank jede andere Rücksicht geopfert; und die undeutliche verworrene Vorstellung, die er bildet, wird als die Stütze der Religion proclamirt. Es wird freilich sogleich zugestanden, daß sie die nothwendige religiöse Erkenntniß Gottes nicht erschöpft; aber indem nun die aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen hinzugenommen werden, für die in dem metaphysischen Begriff vom Absoluten keine Beziehung enthalten ist, so werden sie, also Per-

Digitized by Google

sönlichkeit, Liebe äußerlich daran gehängt. Und so wird der Gottesbegriff ausdrücklich als ein Aggregat, als ein Gebäude von mehreren Stockwerken aufgerichtet, von denen die unteren die oberen gar nicht zu tragen vermögen. Ein solches Aggregat, dessen Theile auf einander geschichtet und welches als ein Additionsexempel durch die Ziffern bezeichnet ist, bietet schon Philippi's Kirchliche Dogmatik II. S. 20 ff. dar, wo die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt", so geordnet werden: Gott 1) als absolute Substanz, a. Ewigkeit, b. Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a. Allmacht, b. Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a. Weisheit, b. Gerechtigkeit, c. Güte. Das ist die deutliche Verzichtleistung auf den richtigen, nämlich als Einheit zu gliedernden Begriff von Gott; dieser Fehler aber steht im directen Verhältniß dazu, daß die einzelnen „Momente" des göttlichen Wesens aus verschiedenartigen Erkenntnißgründen gewonnen sind, welche in der Theologie nicht zugleich gelten dürfen.

Ich habe noch ein Interesse daran, nachzuweisen, daß Frank, indem er zum Träger seiner christlichen Erkenntniß von Gott eine metaphysische Vorstellung wählt, dadurch in der Beurtheilung meiner entgegengesetzten Lehre sich zu einem eigenthümlichen Irrthum verleiten läßt. Er bildet sich ein, als verführe ich mit dem Begriff der Liebe zur Bestimmung des im Christenthum offenbaren Willens Gottes a priori, wie er mit seiner Vorstellung vom Absoluten. Er geht nämlich weiterhin auf meine früher nicht beachtete Formel ein, daß Gott als Liebe erkannt wird, indem er seinen Selbstzweck und seinen Weltzweck in dem Reiche Gottes verwirklicht. Hiergegen aber richtet er, um seinen Begriff von dem Absoluten noch einmal zu beweisen, folgende Bemerkungen (S. 319): „Die Durchführung jenes Zweckes (des Reiches Gottes als Selbstzweck Gottes) kann sich nicht anders vollziehen, als wie es dem Wesen des Menschen gemäß ist, nämlich daß er als Persönlichkeit, in freier Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit Gott komme. Gott kann den Menschen zu solcher Gemeinschaft bestimmen, demgemäß erschaffen und ausrüsten, ihm auch als Sünder die Möglichkeit der Rückkehr in diese Gemeinschaft gewähren; aber nachdem er ihn als Persönlichkeit gewollt und geschaffen, immer unter dem Vorbehalt, daß diese Verwirklichung des Zweckes von ihm als Persönlichkeit in freier Selbstsetzung vollzogen werde. Stellt

Digitized by Google

man aber die Dinge so, daß Gott aus Liebe, ohne dieser die Absolutheit zur Basis zu geben, jenen Zweck zum Correlat seines Selbstzweckes macht, so geschieht entweder, daß Gott das Correlat seines Selbstzweckes auf alle Fälle durchsetzt, oder, wenn er es nicht durchsetzt, auf seinen Selbstzweck zugleich mit jenem verzichtet. Das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Gott kann den Menschen nicht zwingen seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden. . . Ebenso unmöglich ist aber der Gedanke, daß Gott aufhöre er selbst zu sein, wie dies mit dem Verzicht auf seinen Selbstzweck gesetzt wäre. Dieses schlechte Resultat also ist die Folge der schlechten Voraussetzung." Jawohl, nur ist die schlechte Voraussetzung von meinem Gegner und nicht von mir gemacht. Wenn derselbe meine Darstellung vollständig las, — er hat nämlich blos einen Paragraphen meiner Darstellung gelesen und vor der folgenden Ziffer Halt gemacht — so konnte er (vgl. a. a. O. III. S. 244 ff.) erfahren, daß ich gemäß dem Zeugniß Christi und gemäß der dem Glauben an ihn feststehenden Erfahrung das Reich Gottes in der Gemeinde Christi als wirklich in irgend einem Umfange voraussetze, wenn ich von der Relation zwischen der Liebe Gottes und den im Reiche Gottes vereinigten Menschen rede. Denn auch die Bestimmung Gottes als Liebe habe ich nur aus der durch Christus vermittelten Erkenntniß seiner Gemeinde aufgenommen. Bildet sich mein Gegner ein, ich redete hierüber a priori im Sinne einer Hypothese, so schiebt er mir das Gegentheil von dem unter, was ich vertrete. Die beiden Absurda, die er mir aufbürden will, entspringen nur aus seiner Voraussetzung, als wählte ich ebenso haltlose Ausgangspunkte für meine Theologie wie er für die seine.

Und was erreicht er für seine Hypothese des Absoluten bei der Lösung der Schwierigkeit, die er eben in den zwei unmöglichen Folgerungen aus seinem Mißverständniß meiner Lehre gebildet hat? „Ganz anders, sagt er, gestalten sich die Dinge, wenn in das Fürsichsein Gottes als Ausdruck seiner Absolutheit das Fürgottsein der Creatur aufgenommen, und die in dieser Bestimmung gelegene Liebe Gottes so begründet wird. Denn hier bleibt dann von selbst der Vorbehalt, daß das Fürgottsein des Menschen auch dann sich verwirklichen könne und müsse, wenn er gegen den Liebeswillen Gottes, der in jener Determination (des Menschen) für Gott liegt, sich auflehnt. Denn die Repression des

Digitized by Google

Sünders unter die göttliche Ordnung wider seinen Willen ist Realisation des Fürgottseins, welches unter allen Umständen um der Absolutheit Gottes willen eintreten muß, auch wenn es in Form des willigen Fürgottseins, worauf sein Liebeswille sich bezog, vereitelt wird." Man darf wohl erstaunen, wenn man dieses Erkenntnißverfahren begriffen hat. In dem Begriff des Absoluten als Grundformel für Gott soll die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe aufgenommen werden. Wie aber ist dieses ausführbar, da im Begriff des Absoluten jede Beziehung auf Anderes ausgeschlossen ist, also auch jede Beziehung von Anderem auf das Absolute? Denn in diesem Falle würde eine Wechselbeziehung angezeigt sein, gegen welche sich aber das Absolute ausschließend verhält. So wird keine Folgerichtigkeit des Denkens geübt, sondern ein Spiel mit Worten. Weiter! Ist es denn möglich meinem Gegner zu glauben, daß in der Abzweckung des Menschen auf das Absolute der Liebeswille Gottes liege? Welche Ausdrucksweise! welche Zumuthung an das Vorstellen! Soll das Attribut der Liebe für Gott dem Gedanken der Abzweckung des Menschengeschlechts auf Gott gleich sein, oder soll es als directes Correlat dazu sich ergeben? Ich weiß es nicht. Auf welche Sorte von Theologen also ist dieser Satz berechnet? Ich bin so frei, solche Belehrung einfach abzulehnen. Worauf es aber meinem Gegner hiebei ankommt, ist Folgendes. Er combinirt mit dem Absoluten, also dem isolirten qualitätlosen Dinge, welches er gleich Gott setzt, die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe, um als Correlate zu der Freiheit der geschaffenen Geister die Attribute der Liebe und der Strafgerechtigkeit in gleicher Höhe als abwechselnd wirksame coordinirte Eigenschaften an die beiden Arme des großen X zu hängen, welches das treffende Bild des von ihm gedachten Absoluten ist. Hiemit eröffnet er die Aussicht auf ein anderes Capitel der natürlichen Theologie, die es eigentlich nicht giebt; ich will aber bei dieser Gelegenheit auf das Thema von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes und dem Bund der Werke mich nicht einlassen.

3.

Daß metaphysische Begriffsbestimmungen als die obersten Leitpunkte in der systematischen Theologie angewendet werden, ist erklärlich, wenn man deren Aufgabe so faßt, daß der Einklang

Digitized by Google

der christlichen Offenbarung, beziehungsweise der christlichen Weltanschauung mit einer übergeordneten Gesammtanschauung von der Welt nachgewiesen werden soll, welche als die allgemeine und vernünftige reclamirt wird. Daß dieser Einschlag in die systematische Theologie, welchen Luthardt und Frank behaupten oder fordern, seiner Art nach rationalistisch und ein Mißbrauch der Vernunft in der Theologie ist, welcher den Werth der Gotteserkenntniß aus der Offenbarung verkürzt, werden die bisher angestellten Erörterungen gezeigt haben. Ueberdies ist dieses Urtheil aus der von Luthardt angeführten Aeußerung als Luther's Meinung zu erkennen. Schwerer verständlich ist die Unterstellung metaphysischer Begriffe bei der Deutung gewisser Aussprüche Christi über seine Einheit mit Gott dem Vater im Johanneischen Evangelium (10, 30; 17, 11. 21. 22). Ich meine damit nicht die alten, wie neuen Interpreten, welche bei dem Verständniß der biblischen Schriften auf die Einlegung dogmatischer Sätze in jede nur ähnlich klingende Stelle bedacht sind. Für den vorliegenden Fall hat schon Calvin zu Joh. 10, 30 dagegen protestirt: Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse patri homousion. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem cum patre habet; quidquid scilicet geritur a Christo, patris virtute confirmatum iri. In der Beachtung dieser Warnung haben Lücke, Meyer, Luthardt dem Zusammenhang gemäß den Sinn des Ausspruchs Jesu dahin verstanden, daß Jesus die Gleichheit seiner Macht mit der Gottes, und wie Meyer richtig begrenzend hinzufügt, in der Einheit des Wirkens zur Ausführung des Heilsrathschlusses bezeichnet. Indessen ist diese Auslegung von Meyer mit einer Bemerkung begleitet, welche die eben beseitigte Deutung wieder einmischt: „Wenngleich bei der bezeichneten Gemeinschaft die Homousie als die wesentliche Grundlage wegen des sonst, und besonders bei Johannes klar bezeugten metaphysischen Sohnsverhältnisses zum Vater vorauszusetzen ist.“ Dieser Zusatz wird von Luthardt für nicht unrichtig erklärt, indem er ähnliche Reflexionen über die Erklärung des Wortlautes hinaus anknüpft. Auch bei der Auslegung von 17, 11. 21. 22 kommen Beide darin überein, daß die mit der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn verglichene Einheit der Gläubigen unter einander nicht blos den Willen und die Gesinnung angehe, sondern dahinter noch etwas anderes höheres bezeichne, wie Luthardt es aus-

Digitized by Google

drückt: „der Vater und der Sohn sollen das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica . . . In Gott und Christo sind die Gläubigen nicht blos dem Willen und der Gesinnung, sondern ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach, ohne doch aufzuhören, creatürlich und sündlich zu sein."

Es ist sehr leicht, so etwas zu schreiben und drucken zu lassen, aber für Andere sehr schwer es zu verstehen, und noch schwerer, es als die Gedanken, welche Jesus gedacht hat, anzunehmen. Diese wenigen Sätze Luthardt's muthen mich an wie gewisse unerträgliche Lasten, welche tragen zu helfen die Urheber derselben auch nicht einen Finger rühren. Ich soll mir also vorstellen, daß mein in einer bestimmten Richtung nämlich auf Gott und seinen Zweck sich bewegender Wille, d. h. die Gesinnung, in der ich die Absichten und Vorsätze bilde, welche mein Handeln in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen und leiten, — nicht mein wirkliches eigentliches Sein ist, sondern etwa ein abgeleitetes scheinbares Sein! Allein in Hinsicht dieses, also nach Luthardt unwirklichen uneigentlichen Seins kenne ich mich, übe ich meine Verantwortlichkeit, habe ich das Gefühl meiner Eigenthümlichkeit und meines Werthes; in Beziehung hierauf strafe ich mich vor Gott, oder erfahre meine Seligkeit. Aber von meinem nach Luthardt wirklichen und eigentlichen d. h. metaphysischen Sein weiß ich nichts, erfahre ich nichts; nach ihm also kann ich mich nicht richten. Und Luthardt kann mich darüber nicht belehren, denn er weiß auch nichts davon. Weiterhin sollen „der Vater und der Sohn das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica". Ich möchte eine Erklärung von „Element" fordern, wenn ich nicht durch die Formel unio mystica, welche Luthardt als gleichbedeutend hinzufügt, über seine Meinung aufgeklärt würde. Denn als Repristinationstheolog meint er sicher den Begriff, welcher im 17. Jahrhundert in die lutherische Dogmatik eingestellt worden ist, als Prädicat jedes einzelnen Gläubigen, in welchem nach der Rechtfertigung die Trinität Platz nimmt, mit der Clausel, daß diese unio cum patre, filio et spiritu sancto nicht substantialis und nicht personalis, sondern eben mystica, d. h. unbestimmbar sei. Das heißt, man soll diese Einheit nicht mit Philipp Nicolai so denken, daß der Gläubige mit Gott in Einen Kuchen oder Klumpen verschmolzen und göttlicher Natur theilhaftig sei, noch mit Stephan Prä-

Digitized by Google

torius so, daß der Gläubige vergöttert sei und mit Recht sagen könne, er sei Christus. In diesen Distinctionen darf ich annehmen, Luthardt's Vorstellung zu treffen, wenn er unio mystica sagt. Seiner Ansicht gemäß hat also diesen so abgegrenzten Begriff unser Herr Christus gedacht, indem er die Einheit der Gläubigen nach der Analogie seiner Wesenseinheit mit dem Vater nicht auf ihre Gesinnung als solche, sondern auf ihr wirkliches, eigentliches Sein und erst demgemäß auf ihre Gesinnung bezogen hat. Habe ich hiemit die Meinung des Auslegers nicht getroffen, so darf ich Klage führen, daß er nicht deutlich redet.

Ich recapitulire also die wahrscheinliche Meinung Luthardt's aus den beiden nicht ganz gleichen, sondern gegen einander abgestuften Sätzen. Wie überhaupt der in der Gesinnung geordnete stetige Wille im Guten oder im Bösen, der nothwendig von der entsprechenden Erkenntniß und dem leitenden Selbstgefühl begleitet ist, nicht das wirkliche eigentliche Sein eines Menschen darstellt, so ist die der Einheit zwischen Gott dem Vater und seinem Sohne nachgebildete Einheit der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater nicht zu verstehen von der Vereinigung aller der Willen auf den Zweck, welchen der Sohn und in ihm der Vater in der Herstellung des Heiles der Gläubigen ausführen, sondern von einer dahinter liegenden werthvolleren Wechselbeziehung zwischen ihnen, welche aber weder Identität im Wesen noch im persönlichen Leben, sondern ihrer Art nach unbestimmbar, unio mystica ist. In diesem Gefüge ist, wie sich ergiebt, eine metaphysische Distinction zwischen dem unwirklichen uneigentlichen Sein von geistigen Personen, nämlich Wille und Gesinnung, und ihrem vorausgesetzten wirklichen Sein nur in den Dienst des Gedankens und der Werthschätzung der unio mystica cum tota s. trinitate gestellt. Der Ausspruch Christi wird nicht direct metaphysisch, sondern aus dem religiösen Begriff der unio mystica, aber in Analogie zu der metaphysischen Distinction zwischen uneigentlicher und eigentlicher Wirklichkeit eines Menschen erklärt. Diese gegen einander abgestuften Gedanken, der metaphysische und der religiöse, sind jedoch darin sich gleich, daß sie ganz undeutlich sind. Wir erfahren von dem „wirklichen eigentlichen Sein" eines Menschen nur, daß es nicht seine Gesinnung ist, und von der unio mystica darf ich mit den alten Dogmatikern als die Meinung des Auslegers voraussetzen, daß sie weder als substantialis noch als

Digitized by Google

personalis gedacht ist. Ist also die unio mystica der Schlüssel zu dem Verständniß des Ausspruchs Christi, so ist nicht die Metaphysik der directe Maßstab seiner Auslegung durch Luthardt; und der Fall würde nicht einen solchen Mißbrauch derselben in der Theologie erkennen lassen, welcher den früher beurtheilten Fällen gliche.

Allein zwischen Mystik und dieser Metaphysik besteht eine Verwandtschaft so nahen Grades, daß es ganz gleich gilt, ob man gewisse Sätze der Mystik oder ob man sie falscher Metaphysik zurechnet. Um dieses zu erkennen, muß man freilich die Mystik nicht in der verclausulirten Formel der späteren lutherischen Dogmatiker, sondern in ihrem ursprünglichen Sinne und Umfang als Methode des religiösen Lebens und Strebens beachten. In der mystischen Methode kommt es darauf an, die Individualität des geistigen Lebens, welche sich im discursiven Erkennen und im sittlichen gemeinnützigen Handeln bewährt, zu überschreiten, und sich auf sein wirkliches eigentliches Sein zu setzen. Dieses aber soll erreicht werden, indem man entweder durch die theoretische Schauung oder durch die Vernichtung des eigenen Willens sich in das allgemeine Sein auflöst, welches für Gott gehalten wird. Das Begriffsschema, in welchem diese Aufgabe allein verständlich ist, ist die neuplatonische Unterschätzung alles besondern bestimmten Seins und Lebens gegen das Sein im Allgemeinen, nach dem Maßstabe, daß jenes überwiegend Schein und unwirklich, dieses aber das Wirkliche im eigentlichen Sinne sei. Eine Lebenspraxis also, welche nach dieser Erkenntniß sich richtet, wird folgerecht dahin führen, daß man sein Ziel als Untergang der eigenen Besonderheit in dem allgemeinen Sein erstrebt. Die Mystik also ist die Praxis der neuplatonischen Metaphysik und diese ist die theoretische Norm des prätendirten mystischen Genusses Gottes. Daß nun das allgemeine Sein, in welchem der Mystiker zu zerschmelzen wünscht, als Gott angesehen wird, ist eine Erschleichung. Denn die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken Gottes und dem Begriff des allgemeinen unbestimmten Seins besteht nur darin, daß Gott nicht die Welt ist, und daß das allgemeine unbestimmte Sein die Verneinung aller Merkmale ist, in denen wir die unsere Anschauung erfüllende Welt erkennen. Indessen der neuplatonische Gott ist zugleich auch die Idee der Welt, das allgemeine blasse Schema, in welchem alle Besonderheiten und Wechselbeziehungen

Digitized by Google

der Dinge ausgeschlossen sind, welches aber als Idee im platonischen Sinne für das eigentliche wirkliche Ding ausgegeben wird.

Ueber das Zusammenfallen dieser Metaphysik und der praktischen Mystik hat Gottfried Arnold[1]) ein sehr bemerkenswerthes Zeugniß abgelegt. Er zeigt nämlich in Columnen neben einander geordnet die drei Wege in der geheimen Gottesgelehrtheit nach der Ordnung der Bücher des allerweisesten König Salomo. Der geheimen Gottesgelehrtheit einigender, erleuchtender, vereinigender Weg wird gelehrt je in den Sprüchen, Prediger, Hohem Lied. . . . Gleichwie eine dreifache Liebe zur Weisheit ist, Ethica, Physica, Metaphysica, welche umgeht mit den Sitten oder äußerlichen Werken, mit natürlichen, mit geistlichen Sachen, dergestalt lehret Salomo die Liebe zur Weisheit als ein Sittenlehrer, der von den Tugenden handelt und wie ein Vater die Kinder unterweiset, als ein Lehrer der Natur, so die Naturen der Dinge unterscheidet und wie ein Arzt die Kranken heilet, als Lehrer der übernatürlichen Dinge, der das Göttliche zeigt und als ein Gottesgelehrter zu Gott führet. . . . . Welche Lehre Salomo für höchst nothwendig hält, in der Welt friedlich zu leben, das Eitele und Nichtswürdige zu verachten, durch die Liebe in die Gemeinschaft Gottes zu kommen. . . . . Daß der Mensch wisse, in der Welt wohl zu leben, die Welt, nachdem er sie erkannt hat, ihm zu unterwerfen, zu den Umarmungen des Bräutigams hinaufzusteigen. Solche Gegenüberstellungen gehen zehn Seiten fort; ich habe aber zu den mitgetheilten Sätzen noch folgendes hinzuzufügen. Metaphysik und Mystik werden von Arnold identificirt, und die Ethik wird als die elementarste, werthloseste Stufe der Erkenntniß und Praxis ihnen untergeordnet. Sogar die Physik wird über die Ethik gestellt. Indessen erkennt man, daß die Combination der zweiten Weisheitsstufe mit dem Prediger Salomo, gemäß dessen Spruch: Alles ist eitel, auf die Verneinung des Natürlichen in der Askese bezogen ist. Wenn also die erste Stufe als die natürliche Moral gemeint ist, so ist die Abstufung der Askese als Verneinung der Natürlichkeit dagegen erklärlich. Nun wird die zweite Stufe zugleich dadurch bezeichnet, daß der Mensch die Welt sich zu unterwerfen weiß. Dieses Prädicat also ist in dem ethischen

1) Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit (Frankfurt 1703) S. 132 ff.

Digitized by Google

Leben der ersten Stufe nicht eingeschlossen. Ich möchte nun beiläufig darauf verweisen, daß ich die sittliche Bestimmung des Menschen im Christenthum, gemäß dem gegebenen Begriff des Reiches Gottes, als übernatürlich und überweltlich bezeichne, und daß ich ausdrücklich gezeigt habe, wie der Gläubige gemäß seiner Rechtfertigung im Glauben die geistige Herrschaft über die Welt übt. Ich bedaure also Luthardt darum, daß, indem er mir eine moralisirende Werthschätzung des Christenthums als Fehler vorrückt, er dadurch die Fähigkeit verleugnet, zwischen natürlicher Moral und übernatürlicher, Welt beherrschender Frömmigkeit und Sittlichkeit zu unterscheiden. Im Vergleich mit dieser Lebensführung aber kann ich den metaphysischen Weg der mystischen Vereinigung nicht als die höhere, werthvollere Methode, und in diesem Ziele nicht die Aufgabe des Christenthums erkennen.

Ich kehre zu dem Ausspruch Christi, dessen Auslegung zu diesen Auseinandersetzungen den Anlaß gab, zurück. Warum haben Meyer und Luthardt sich nicht begnügt, die Einheit der Jüngergemeinde, welche der Einheit des Sohnes mit dem Vater gleicht, auf deren gemeinsame Willensrichtung oder Gesinnung zu deuten? Warum haben sie diesen Sinn geflissentlich undeutlich gemacht durch die Einmischung einer metaphysischen Distinction und einer mystischen, unverständlichen Formel? Weil in der nicenischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Logos Gottes und Gott ein Gefüge von metaphysischen Begriffen vorliegt, welches in ihr Ohr klingt, und alle Eindrücke übertönt, welche sie von der Anschauungsweise der Schrift haben dürften, die sie im Zusammenhang d. h. aus sich selbst auszulegen verpflichtet sind. Wenn in einer Schrift, wie das Evangelium des Johannes ist, weniger deutliche Aussprüche vorkommen (wie die von der Einheit Christi mit Gott,) so sind sie nach dem Maße der parallelen Aussprüche zu erklären, welche in ihrer Art deutlich sind. Das hat auch Meyer bei Joh. 10, 30 ausgeführt. Hier erklärt er die Einheit Christi mit Gott von der Identität des Wirkens zum Heile der Menschen. Merkwürdig aber ist, daß er dabei die Stelle anzuführen unterläßt, in welcher dieser Gedanke zuerst auftritt, nämlich 4, 34, und nur die spätere Aeußerung 17, 4 citirt. Bei der Erklärung von 4, 34 setzt nun Meyer den bildlichen Ausdruck Speise in den Sinn um: „Meine Befriedigung ist es, das Werk Gottes auszuführen". Aber dem Zusammenhang entspricht viel-

Digitized by Google

mehr: „Das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausführung des Werkes Gottes.“ Luthardt hat den Satz gar nicht erklärt; er bezeichnet ihn blos als bedeutungsvoll. Er wird also schwerlich etwas dagegen haben, wenn ich ihn als Schlüssel für die Erklärung der weniger deutlichen Aussprüche des Herrn gebrauche. Denn die Einheit des Sohns mit dem Vater, oder das Ineinandersein beider soll doch wohl etwas Wirkliches bezeichnen. In einem Personleben aber haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem. Und wer von sich sagen kann, daß sein zusammenhängendes berufsmäßiges Wirken das Werk Gottes selbst sei, weist die von ihm behauptete Einheit mit Gott eben in diesem seinem Lebenswerk nach. Es gilt also hier der ethische Gesichtspunkt. Wer aber darin etwas erkennen würde, was unter der gottgleichen Höhe des Selbstgefühls Christi zurückbliebe, müßte von den Bedingungen des Willens diejenige Vorstellung haben, welche Arnold hegt, nämlich, daß der Wille nur als Träger natürlicher Moralität zu begreifen sei. Indessen gerade von Christus, wie er in allen Evangelien erscheint, lernen wir, daß unter seinem Vorgang der menschliche Wille die Bestimmung hat, das überweltliche Ziel zu ergreifen, welches dem von Gott durch Christus ausgeführten Weltzweck, nämlich dem Heile der Menschen entspricht. Die Ueberwindung der Welt, welche Christus als seine Lebensleistung bezeichnet, ist die Probe darauf, daß seine solidarische Einheit mit Gott in seinem Willen wirklich ist, und daß er dieselbe auch unter den Gegenwirkungen aus der (widergöttlichen Richtung der) Welt aufrecht erhält. Dieses Ergebniß entspricht der Auslegung der Reden Christi bei Johannes, welche den Zusammenhang derselben als Maßstab nimmt.

Was würde es jedoch bedeuten, wenn man die fraglichen Sätze metaphysisch verstände? Metaphysische Begriffe sind die elementaren Erkenntnisse, in welchen man die Objecte des Erkennens eben nur als solche, als Dinge im Allgemeinen fixirt, in ihrer Isolirung und weiter in ihrer gegebenen Stellung zu einander. In dieser Betrachtungsweise enthält man sich der Unterscheidung der Erkenntnißobjecte als Natur und als Geist. Man erkennt also geistige Größen in metaphysischer Methode nur oberflächlich, unvollständig, nicht in ihrer eigenthümlichen Wirklichkeit. Hat also Christus in den vorliegenden Aussprüchen die Einheit mit Gott als das bezeichnet, was wirklich zwischen ihm, der geistigen

Digitized by Google

Person, und Gott, der Geist und Wille ist, besteht, so hat er nothwendig keine metaphysische Betrachtung darin geübt. Denn ihm ist auch nicht zuzutrauen, daß er seine Selbstbeurtheilung nach der Abstufung metaphysischer und ethischer Erkenntniß zergliedert hätte; denn er ist kein Philosoph. Aber auch wenn er ein solcher gewesen oder einem solchen zu vergleichen wäre, so wäre es absurd, ihm jene Distinction zuzumuthen. Denn auch ein Philosoph, wenn er zu den vernünftigen Menschen gehört, wird das eigenthümliche Selbstgefühl, in welchem er sich kennt, nicht in metaphysischen Begriffen, sei es allein, oder in ihrer Abstufung von den Formen aussprechen, in denen er sich als geistige Person bezeichnet.

Durch die Ansicht, welche ich hier vertrete, wird auch die Abstufung nicht ungiltig, welche die Einheit der Jüngergemeinde gegen die Einheit einnimmt, die zwischen dem Sohn und dem Vater obwaltet. Die beiden Ausleger führen zu Joh. 17, 11 den Satz Bengel's an: Illa unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis. Beide Ausleger können diese Erklärung nicht so verstehen, daß die eine Einheit metaphysisch und die andere ethisch gemeint sei; denn beide sollen ja nach Meyer und Luthardt metaphysisch sein. Also werde auch ich die Formel Bengel's mir aneignen können, indem ich beide Fälle der Einheit ethisch deute. Was Christus angeht, ist ex natura insofern, als für unsere Erkenntniß Jesus Christus gegeben ist in derjenigen sich gleich bleibenden, keine Veränderung aufweisenden Gemeinschaft mit Gott, daß sein Lebenswerk das Werk Gottes ist. Sofern man Christ sein will, hat man eben dieses Datum, diese von Christus ausgesprochene und von ihm bis in den Tod, sowie durch seine Auferweckung bewährte Stellung zu Gott als gegeben anzuerkennen. Man hat sich aller Versuche zu enthalten, dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist. Diese Unternehmungen sind überflüssig, weil sie erfolglos sind; und sich auf sie einzulassen, ist schädlich, weil es überflüssig ist. Aber die entsprechende Einheit der Gemeinde mit Christus und Gott ist ex gratia, weil wir in der Gemeinde nur Menschen wahrnehmen, welche von selbst nicht diese Einheit mit Gott kund gegeben haben, welche vielmehr eine Veränderung in sich erkennen lassen, die in der gegebenen Erscheinung Christi fehlt, und die nur durch Gottes Gnade erklärt wird.

Digitized by Google

4.

Ich habe in der Darstellung der dogmatischen Lehre von Gott und in der Exegese des Johanneischen Evangeliums einen unrichtigen unstatthaften Gebrauch von Metaphysik bei meinen Gegnern nachgewiesen. Der letztere Fall aber vergegenwärtigt zugleich den Gebrauch einer Metaphysik, welche falsch ist. Derselbe ist auch in die Exegese nur eingemischt worden, weil er über den ganzen Umfang des theologischen Erkennens verbreitet ist. Ich glaube nicht, daß Luthardt auf diese Thatsache geachtet hat, indem er mir die Ausscheidung aller Metaphysik aus der Theologie zum Fehler angerechnet hat. In Wirklichkeit aber entspringt die Abneigung, welche er meiner Theologie zuwendet, und die Unfähigkeit, sie mit Gerechtigkeit zu beurtheilen, daraus, daß ich eine andere Erkenntnißtheorie, eine andere Fixirung der Erkenntnißobjecte übe, als der Vertreter des Hergebrachten und Ueberlieferten. Weil ich die Dinge, welche der Theologie angehören, anders bestimme, wie er es gewohnt ist, kann er nicht verstehen, warum ich manches lehre, was ihm so noch nicht vorgekommen ist, und manches dahingestellt lasse, worauf er Werth legt. Und wie es ihm mit mir geht, so auch noch vielen Anderen. Ich habe also ein hohes Interesse daran zu zeigen, daß die Metaphysik, insbesondere die Ontologie, d. h. der Gebrauch, den man von dem Begriff des Dinges als Object der Erkenntniß zu machen hat, bei meinen Gegnern und bei mir verschieden ist. Und ich werde zugleich beweisen, daß meine Gegner, indem sie für die theologische Ueberlieferung eintreten, sich einer falschen Erkenntnißtheorie bedienen. Dadurch wird es hoffentlich auch klar werden, daß wenn sie meinen, mir in der Schätzung des Christenthums überlegen zu sein, dieses nur eine Täuschung ist, welche ihnen ihr ungeprüfter Glaube an ihre falsche Erkenntnißtheorie vorspiegelt.

Es giebt eine vulgäre Ansicht von den Dingen, die wir erkennen, welche einer genauern Beobachtung den Fehler verräth, daß sie unsicher im Unterscheiden sowie voreilig im Vereinigen ist. Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind. Das steht fest, obgleich wir uns in vielen Wahr-

Digitized by Google

nehmungen, die unsere Empfindungen begleiten, täuschen und diese Täuschung nachträglich feststellen. Wir achten die wahrgenommenen und empfundenen Dinge für wirklich, auch wenn wir unserer Empfindung von ihnen uns nur noch erinnern, weil wir mit Recht voraussetzen, daß Andere inzwischen die gleichen Wahrnehmungen machen wie wir selbst. Allein hieran knüpft die vulgäre Ansicht die Folgerung, daß die Dinge, welche da sind, durch die nachfolgende genaue Vorstellung und Erforschung so begriffen werden können, wie sie an sich sind. Diese fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich außer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung sind, von ihrem Dasein für uns, ist ein Fehler in der vulgären Ansicht. Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprunge des Vorganges zusammengehört. Zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört nothwendig und unfehlbar auch ihre Beziehung auf uns als die Subjecte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens. Kann man dieses in vielen Fällen vergessen, so darf es in der wissenschaftlichen, d. h. genauen und vollständigen Ueberlegung niemals unbeachtet bleiben. Denn Dinge, die wir einmal wie zur Probe an sich, aber nicht in Beziehung auf uns setzen und bestimmen möchten, sind nothwendig unerkennbar für uns. Man verhehlt sich aber diese Wahrheit, indem man in der Beziehung der Dinge auf uns eine Masse von falschem täuschendem Schein feststellt, und einen Schutz vor demselben darin sucht, daß man die Dinge an sich, wie sie für sich sind, begreifen will. Allein dabei wird nur wieder dem Scheine nachgegeben, als ob in den Beziehungen der Dinge auf uns immer Täuschung, nur falscher Schein obwalte. Denn gesetzt, daß dieses richtig wäre, so könnte es nicht constatirt werden; es würde jeder Maßstab dafür fehlen. Aber man ermittelt die beschränkte Thatsache von Schein, indem in den anderen Fällen die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen Vieler es feststellt, daß die Dinge so sind, wie sie für uns sind. Gehört nun zu den Erkenntnißobjecten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. Dieser Anspruch wird von meinen Gegnern erhoben, von Frank, indem er Gott als das Absolute zu denken vorgiebt, von Luthardt § 29

Digitized by Google

indem er von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die er vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes zu erkennen meint. Hierin also befolgen sie die falsche Metaphysik des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissenschaftliche Wahrheit ist, daß sie bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat.

Der zweite Fehler der vulgären Ansicht von den Dingen knüpft sich an die Thatsache, daß das Erinnerungsbild, in welchem wir wiederholte Wahrnehmungen eines Dinges fixiren, eine Neutralität gegen gewisse Veränderungen an sich trägt, welche wir jeweilen an dem Dinge beobachtet haben. Das Erinnerungsbild ist durch unwillkürliche Abstraction von Erscheinungen an dem Dinge bestimmt, welche in irgend welchen Grenzen an ihm wechseln. Unter dieser Bedingung behauptet das Erinnerungsbild eine Festigkeit und Klarheit in der Ordnung seiner Merkmale, welche keiner der Einzelbeobachtungen genau entspricht, in denen das Ding gegeben war. Dem Erinnerungsbild aber werden nun die wesentlichen Merkmale zugerechnet, in denen es als wirklich gilt, im Unterschiede von den zufälligen Merkmalen, in denen es abwechselnd erscheint. Von der Wirklichkeit des Dinges und von der Wirklichkeit seiner wechselnden Affectionen haben wir uns ursprünglich an den Empfindungen überzeugt, die in uns erregt werden, deren Wechsel wir mit der Continuität unseres Selbstgefühls ausgleichen. Das ruhige Erinnerungsbild eines Dinges ist ja nun kein Reiz für die Empfindung von der Art, wie die in die Sinne fallenden Erscheinungen desselben. Mit der Erinnerung aber verknüpft sich ein Interesse, ein Gefühl von dem Werthe, den der Besitz des Erinnerungsbildes darin bewährt, daß es die erneuerte Beobachtung des Dinges leitet, abkürzt, erleichtert. Nun wird das Werthgefühl dieses Besitzes der Empfindung gleichgestellt, welche ursprünglich die Wirklichkeit des Dinges in seiner unmittelbaren Anschauung verbürgt hat. Und so trägt sich der gewöhnliche Menschenverstand mit zweierlei Eindrücken der Wirklichkeit eines Dinges, welche bestimmt und vollständig zu beurtheilen er jedoch keinen Anlaß nimmt, so lange er seine Art behauptet. Sofern man aber auf dieser Stufe des Erkennens zu einer Vergleichung zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung des Dinges und dem Erinnerungsbilde, zwischen dem in die Augen fallenden Wechsel in der Erscheinung des Dinges und den festen und klaren Umrissen des

Digitized by Google

Erinnerungsbildes veranlaßt wird, so bahnt sich unter den angegebenen Umständen ein Fehler im Erkennen an. Man vergegenwärtigt sich das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter derjenigen, welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird. Man trennt hiedurch alles an dem Dinge, was unsere Empfindung direct anregt, von den Merkmalen, welche die Festigkeit und Klarheit unserer Erinnerung ausmachen. Nun kann das, was unsere Empfindung anregt, nur als Beziehung, Bewegung, Wirken des Dinges begriffen werden. Mit Recht können wir also das Ding nur so als wirklich setzen, wie es in der Raumfläche der Erscheinung vor uns steht. Das Erinnerungsbild, das wir dahinter gestellt haben, müßten wir in dem Maße und in der Beziehung als unwirklich erkennen, als seine Ruhe und Indifferenz in sich die Wirkung auf unsere Empfindung von sich fern hält. Nichts desto weniger urtheilt der gewöhnliche Verstand in der angegebenen Situation so, daß das Ding, dessen Erinnerungsbild Ruhe und Gleichgiltigkeit an sich trägt, eben als solches im Augenblick unsere Empfindung anregt durch die Bewegungen, welche wir in der vorderen Raumfläche wahrnehmen. Allein die räumliche Auseinandersetzung des Erinnerungsbildes gegen das in Bewegung stehende Ding erlaubt es gar nicht, die Functionen dieses Dinges auf das Erinnerungsbild zu übertragen. Denn in dem räumlichen Ansatz hinter einander sind die beiden Bilder desselben Dinges, das momentane und das dauernde, bei aller Aehnlichkeit gerade entgegengesetzt bestimmt, das eine eben als beweglich, veränderlich, wirksam, das andere als ruhend, gleichgiltig und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Es kommt also ein Widerspruch in sich heraus, wenn das als ruhend, indifferent, unwirksam vorausgesetzte Ding unserer Erinnerung zugleich als bewegt und bewegend, als wechselnd und veränderlich vorgestellt werden soll. Auf solche Unebenheiten kommt es dem unwissenschaftlichen Denken nicht an. Verfänglich aber ist es, daß diese unrichtige Combination zwischen dem Erinnerungsbild und der directen Anschauung der Dinge auch in der wissenschaftlichen Metaphysik Aufnahme gefunden hat. Denn die Annahme, daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen, und vor den folgenden Beobachtungen zur

Digitized by Google

Hand hat. Das Erinnerungsbild, auf das wir mit Recht den Werth legen, daß es zur Erleichterung und zur Stetigkeit unserer Erkenntniß dient, wird überschätzt oder unrichtig geschätzt, wenn man es für die eigentliche Wirklichkeit des Dinges einsetzt. Denn freilich scheint die Festigkeit und Klarheit, die es an sich trägt, hiezu zu berechtigen, da diese Eigenschaften den Erkenntnißtrieb zu befriedigen versprechen. Allein die Blässe und Unbestimmtheit, welche in anderen Beziehungen des Erinnerungsbildes seiner Festigkeit und Klarheit gegenüberstehen, durchkreuzen wiederum diese scheinbaren Bürgschaften seiner Wirklichkeit.

Ich habe hiemit dasjenige Element der Erkenntniß bezeichnet, dessen Verallgemeinerung die Lehre Platon's von den Ideen bildet. Die Idee in seinem Sinne ist das Erinnerungsbild vieler in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff; aber eben diese von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinne sein, im Verhältniß zu welchen die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung nur existiren, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Diese ewigen Urbilder alles Einzeldaseins sind rein für sich, unberührt durch die Veränderungen dessen, was nur an ihnen theilnimmt, im intelligibeln Orte, nur dem Denken zugänglich. Die Dinge als einzelne sind nur die Schattenbilder der Ideen. Die Ordnung der Ideen, welche Platon immer nur angedeutet, aber doch stets als Postulat aufrecht erhalten hat, drückt den Unterschied gegen die eleatische Philosophie aus, daß nicht die unterschiedslose Einheit, sondern die Vielheit in der Einheit das eigentliche vollwirkliche Sein ausmacht. Die Idee des Guten aber, welche die Vielheit der Ideen in Ordnung hält, bedeutet nicht das Moralisch-Gute, sondern die oberste Ursache und den letzten Zweck. Diese Weltanschauung begeht dieselben Fehler, welche in dem Verfahren des gewöhnlichen Menschenverstandes nachgewiesen sind. Platon leitet gerade dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung für uns zu denken. Ferner setzt er diese Dinge an sich als die Ursachen der an den Einzeldingen haftenden Wirkungen, da die Einzeldinge überhaupt nur sind, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Freilich ist diese Beziehung völlig undeutlich; dieser Umstand aber steht mit der Anlage dieser ganzen Weltbetrachtung nicht im Widerspruch. An ihrem geschichtlichen Orte entsprang dieselbe aus der Aufgabe, die Erkenntniß hindurchzusteuern zwischen den sophistischen Ausnutzun-

Digitized by Google

gen des eleatischen und des heraklitischen Grundsatzes, daß Alles nur einfaches Sein und daß alles nur fließende Erscheinung sei. Auf dem Auswege, den Platon fand, wird das Verhältniß zwischen Erkennen und Sein doch nicht richtig bestimmt. Denn die Nachweisung, daß die Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder sind, ist dahin zu ergänzen, daß dieselben um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich werden, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen. Ist denn die Idee des Apfels eine feste und klare Vorstellung? Die Gattungsmerkmale der Größe, der Gestalt, der Farbe, des Geschmacks, der innern Structur u. s. w. werden immer in einer begrenzten, aber gleitenden Scala vorgestellt werden müssen. Die Erwartung also, in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntniß zu erreichen, ist Selbsttäuschung. In dem Maße aber als man einen Gattungsbegriff von jenem Schwanken in sich reinigt und auf feste und klare Umrisse bringt, muß man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt. Diese Erkenntniß aber ist das Gegentheil der platonischen Behauptung, daß die Einzeldinge die Schattenbilder der Ideen seien. Demgemäß ist der Begriff des allgemeinen unterschiedslosen, unbestimmten und grenzenlosen Seins, den Plutarch, Philon und die Neuplatoniker als Gott setzen, nichts als der Schatten der Welt. Den Hellenen ist diese Verwechselung nachzusehen, da sie das Göttliche von dem Weltlichen nie sicher zu unterscheiden vermocht haben, dem Juden Philon schon weniger. Daß christliche Theologen auf derselben Verwechselung als einer Bürgschaft der christlichen Gotteserkenntniß bestehen, will ich hier nicht noch einmal beurtheilen.

Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süßes Ding, indem die Empfindungen des Tast- Gesichts- Geschmackssinnes sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen, und mit ihnen benennen. Das Ver-

Digitized by Google

hältniß der genannten durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheile aussprechen: dieses Ding ist rund, roth, süß, hat den Sinn, daß wir das Subject dieses Satzes nur in den Prädicaten kennen. Wenn wir dieselben außer Acht lassen oder vergessen könnten, so würde auch das Ding, das wir unter diesen Merkmalen kennen gelernt haben, aus unserer Erkenntniß herausfallen. Auf dieser elementaren Stufe der Bildung des Begriffs vom Dinge liegt kein Anlaß dazu vor, das Ding und seine von uns zugleich empfundenen und wahrgenommenen Merkmale in zwei hinter einander gestellten Raumflächen auseinander zu setzen, und die Möglichkeit einer Kenntniß des Dinges hinter seinen Merkmalen, oder vor der Benennung derselben her zu behaupten. Aber hiezu liegt auch kein Anlaß vor, indem der Begriff des Dinges bereichert wird, indem man seine Merkmale als erscheinende Wirkungen einer Ursache, und als Mittel einer Zweckursache verstehen lernt, indem man die Merkmale als veränderlich in bestimmten Grenzen und das Ganze als wirksam in der regelmäßigen Veränderung seiner Eigenschaften erkennt, indem man endlich ein Gesetz in der wahrgenommenen Geschichte eines Dinges vermuthet. Vielmehr ist das Ding Ursache in seinen Wirkungen und Zweck in der geordneten Reihenfolge seiner erscheinenden Veränderungen.

Der Eindruck, daß das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt, wie schon oben (S. 17) bemerkt worden ist, der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen. Ferner entspringt die Auffassung des Dinges als Ursache und als Zweck seiner selbst der Gewißheit, daß Ich Ursache und daß Ich Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin. Die Evidenz der Wahrnehmung des Dinges in seinen Merkmalen und seiner Wirklichkeit in seinen Wirkungen auf uns und demgemäß in sich selbst, weiterhin auf die anderen Dinge, mit denen es Wirkungen austauscht, würde auch keine Störung erfahren, wenn nicht dem einzelnen Erinnerungsbilde und seiner Verallgemeinerung im Gattungsbegriff die falsche Verwendung eingeräumt würde, welche beschrieben ist. Aber wenn man in der Analogie des gewöhnlichen Verstandes und in der Richtung des Verfahrens Platons das Ding als reines Sein, oder als eigenschaftslose Realität zu denken lehrt, dem man seine Beziehungen und seine bestimmten Eigenschaften zufällig

Digitized by Google

und nachträglich anhängt, um auf jene Weise das Ding klar und fest zu setzen und es vor den Störungen durch den Wechsel zu schützen, der an ihm wahrgenommen wird, so lehrt man etwas, was nicht evident, und was nicht denkbar ist. Vielmehr leitet man hiemit zu einer Art von Vorstellen an, welches eine Aehnlichkeit mit dem Mythus hat. Dieser stellt Naturdinge als Träger geistigen Lebens vor. Die falsche Metaphysik setzt blasse und schwankende Erinnerungsbilder oder Gattungsbegriffe als wirklich, und obgleich dieselben durch Ablösung aller Bedingungen des Wirkens in Ruhe gesetzt sind, wird ihnen unter unbestimmbaren Umständen eine Art von Entschluß zugemuthet, um in ein Wirken überzugehen, das ihnen vorher ausdrücklich abgeschnitten war. Und dieses Wirken, indem es als zufällig an den in sich ruhigen Dingen gesetzt wird, soll hierin so verstanden werden, daß es in den sich stets gleich bleibenden Dingen keine Veränderung constatirt. Dieses ganze Verfahren ist in sich weder folgerecht noch klar, es ist endlich außer allem Verhältniß zu dem praktischen Verhalten, das wir zu den Naturdingen und den geistigen Personen einnehmen. Das ist niemals durch solche Abstractionen geleitet, sondern immer durch die Evidenz, daß der einzelne Apfel, den wir essen, wirklich ist, und daß der Mensch in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühls, die wir kennen lernen, er selbst ist. Dahinter haben wir kein eigentlicheres und wirklicheres Sein des Menschen in Erwägung zu ziehen, um ihn zu verstehen und zweckmäßige Stellung zu ihm zu nehmen.

Nichts desto weniger hat die falsche Metaphysik, in welche diese Distinction Luthardt's gehört, eine Macht des Vorurtheils für sich, welche daran zu ermessen ist, daß die Darstellung der Ontologie in der „Metaphysik" von Lotze an einer steten Widerlegung jener Annahmen verläuft. Ich darf mir gestatten, folgende Sätze aus diesem Werke zum Abschluß meines Versuches, die Sache klar zu stellen, zu gebrauchen[1]): „Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist. Sie hat sich, um diese Aufgabe zu erfüllen, vor dem Mißverständnisse zu hüten, die Abstractionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestim-

1) A. a. O. S. 163.

Digitized by Google

mungen des Wirklichen fixirt, als constructive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte. In diesem Mißverständnisse haben wir sie vielfach befangen gesehen; sie bildete den Begriff eines reinen Seins und gab diesem eine Bedeutung abgetrennt von allen Beziehungen, in deren Bejahung es allein Wirklichkeit anzeigt; sie verfestigte zu einem eigenschaftslosen Realen an sich die Realität, die nur dem völlig Bestimmten zukommen kann; sie sprach von Gesetzen, die eine gebietende Macht wären zwischen oder außer den Dingen und Ereignissen, in denen ihre Gültigkeit allein eine Wirklichkeit hat."

5.

Abgesehen von der Lehre von Gott bietet die christliche Dogmatik keine Gelegenheit dar, direct einen metaphysischen Gedanken als theologischen aufzustellen. Alle übrigen Themata der Theologie sind so specifisch geistiger Art, daß die Metaphysik nur als die formelle Regel für die Erkenntniß der religiösen Größen oder Beziehungen in Betracht kommt. Aber in dieser Hinsicht ist jeder Theolog als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß. Demgemäß ist es eine unüberlegte und unglaubliche Behauptung, daß ich alle Metaphysik aus der Theologie ausschiede. Denn wenn ich in der Theologie wissenschaftlich befähigt bin, und das ist mir im Allgemeinen noch nicht bestritten worden, so werde ich eine Erkenntnißtheorie befolgen, welche in der Bestimmung der Erkenntnißobjecte sich nach einem Begriff vom Dinge richten, also metaphysisch sein wird. Deshalb wird der Streit zwischen Luthardt und mir richtig nur so formulirt, welche Metaphysik in der Theologie berechtigt ist. Das Recht des Besitzes in der theologischen Ueberlieferung, die ich aufgegeben habe, und für die meine Gegner eintreten, hat ja die platonische Erkenntnißtheorie. Es wird Alles von oben herunter von Allgemeinbegriffen aus deducirt. Die obigen Erörterungen gegen Frank haben zur Genüge bewiesen, daß die Herren die Erkenntniß des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus einer Idee, einem Allgemeinbegriff unter-

Digitized by Google

werfen, welcher das Absolute, die Substanz genannt wird, d. h. das Ding. Nachher lehrt die hergebrachte Form der Dogmatik Gott kennen als Subject von ruhenden Eigenschaften, um ihn darauf in seinen Wirkungen auf die Welt noch einmal vorzuführen. Die Erkenntniß von Christus wird einem Allgemeinbegriff von seiner präexistenten Gottheit untergeordnet, dessen Incongruenz mit der gleichnamigen Gedankenreihe des Johannes feststeht, und dann wird, wenn auch immer vergeblich, versucht, die Gottheit in dem geschichtlichen Dasein Christi nachzuweisen. Ferner wird seine in sich fertige Person begreifen gelehrt, bevor sie in ihrem eigenthümlichen Wirken auch nur zur Anschauung gebracht wird. Bei der Lehre von der Sünde wird ihr Allgemeinbegriff als passiv angeerbte Verderbniß der menschlichen Natur vorangeschickt, und danach die active Sünde beurtheilt und erklärt. Das ganze Gefüge der Dogmatik endlich wird nicht an Christus als dem Träger der Offenbarung orientirt, sondern an der Vollkommenheit Adams; denn hieran wird die Sünde gemessen, und an der Sünde der Erlöser von derselben. Die ersten Menschen vor dem Falle sind aber wieder nur zu verstehen als die Idee des Menschen, welche durch Gottes Schöpfung in die Existenz gesetzt worden ist.

In dieselbe Methode gehört es, daß der Professor Hermann Weiß in Tübingen ganz neuerdings [1]) mich darum straft, daß ich für die unio mystica, für die Nachweisung der unmittelbaren persönlichen Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott keinen Raum in meiner Theologie lasse. Denn, sagt er, „der Geist ist eben doch nicht bloßer (muß heißen: nicht blos) Wille, er ist auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens und hat allerdings hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite“ (S. 410). Ich kann zur Beurtheilung dieses zwar verschrobenen jedoch mir verständlichen Satzes auf das verweisen, was ich über die gleichen Postulate von Luthardt zu Joh. 17 gesagt habe. Aber mein neuster Gegner wird ungeachtet seiner Bemühungen, mich zu verstehen, stets in Mißdeutungen oder Verdrehungen meiner Sätze sich bewegen, da er als quasi Platoniker die Sachen von oben herunter in einem Gemeinbegriff verstehen will, ehe er sich zur Beobachtung des Einzelnen, wie es wirklich ist, hergiebt. Er hat

1) Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. In den Studien und Kritiken 1881. Heft 3. S. 377—417.

Digitized by Google

vor einigen Jahren eine Schrift „die christliche Idee des Guten" erscheinen lassen, in welcher er erstens über die Idee des Guten überhaupt, zweitens über die Idee des christlich Guten handelt. Ich erinnere mich noch deutlich der Fehler, in welche der Verfasser durch diese Anlage seiner Lehre verfallen ist. Denn „das Gute überhaupt" läßt sich ja nicht darstellen oder nur in einer blassen Unbestimmtheit, in einer Neutralität gegen alle bestimmten Formen und Stufen der sittlichen Anschauungskreise aus der Geschichte. Also Weiß hatte in diesem Theil seiner Schrift das Bedürfniß nach concreteren Bestimmungen, und da hat er denn eine Menge von christlichen Deutungen des Guten in den Rahmen des Guten überhaupt übertragen. Einem Manne, der diese Leistung in der Theologie aufzuweisen hat, kann ich nicht eine besondere Disposition zutrauen, meine nicht aus dem Allgemeinen von oben herunter entworfene Gestalt der Theologie zu verstehen. Demgemäß ist es auch nur ein Zerrbild meiner Ansicht, was er durch seine Consequenzmachereien zu Stande bringt. Es sind eben immer die gewohnten Schemata, nach denen Weiß fragt, und in die er mich durch seine Beurtheilung hineinzwängen will. Daß ich bei der Darstellung der religiösen Vorgänge in den Subjecten zwischen der Betrachtung aus der göttlichen Gnade und der aus der Form der menschlichen Freithätigkeit, wie es anders nicht möglich ist, abgewechselt habe, beurtheilt er als Widerspruch in sich selbst, indem er andeutet, daß hinter der menschlichen Freithätigkeit doch so etwas wie Natur nachzuweisen sei, worin also Gott direct und unmittelbar gegenwärtig sein wird. Eben auf diesen metaphysischen Pflock im menschlichen Geiste pflanzt er den für ihn maßgebenden Begriff der unio mystica, des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus auf, als die Wahrheit, die ich verleugnet habe. Ich bemerke hiezu, daß dieser Titel entweder wie in der alten Dogmatik unverständlich und unpraktisch ist, oder wie im Pietismus die evangelische normale Zuversicht des Heiles aufzehrt. Freilich die bekannten paulinischen Formeln und wieder die johanneischen Abschiedsreden sollen einen Theologen nöthigen, die unio mystica als heilsnothwendige Wahrheit zu behaupten! Ich bestreite die Evidenz dieser Voraussetzung. Diese Art der Benutzung der heiligen Schrift, mit ziffermäßiger Bezeichnung gewisser Stellen, ohne einen Versuch der Interpretation, eine beliebige Wahrheit als heilsnothwendig zu stempeln, lehne ich ab. Ich weiß auch

Digitized by Google

nicht, wie man neben diesem Verfahren eines akademischen Theologen sich noch eine Rüge oder eine Verwunderung darüber gestatten kann, was die Wiedertäufer und die russischen Altgläubigen in der Anwendung der heiligen Schrift leisten. Da steht es ja ganz evident geschrieben: Was euch ins Ohr gesagt ist, das prediget von den Dächern; Wer nicht Weib und Kind verläßt, der ist mein nicht werth. Darauf predigten die Wiedertäufer von den Dächern, verließen sie ihre Angehörigen und schweiften umher. Da steht es ja: Was aus dem Munde ausgeht, verunreinigt den Menschen, und Wir sollen herankommen an das Mannesalter Christi. Darauf hin enthalten sich die Starowerzen des Tabakrauchens als einer großen Sünde und üben als Christenpflicht die Schonung ihrer Bärte. Ich finde die von Weiß ziffermäßig allegirten neutestamentlichen Belege für den Begriff der unio mystica nicht evidenter, als die Berechtigung jener sectirerischen Grundsätze aus den angeführten Stellen des N. T.

Es ist ein merkwürdiger Zufall oder ein Zeugniß für die Unparteilichkeit meiner Freunde, der Herausgeber der Studien und Kritiken, daß dasselbe Heft dieser Zeitschrift, welches den Angriff von Weiß gegen mich enthält, noch einen Aufsatz von Heinrici „Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden" darbietet. Denn hier erscheint in umgekehrter Beleuchtung dieselbe Controverse zwischen einem Urtheilen aus Allgemeinbegriffen und der Ableitung einer Gesammtansicht aus der Beobachtung des Einzelnen und Besondern, auf welche ich die Einwendungen von Weiß gegen mich reducire. Der Vertreter der Allgemeinbegriffe in der Auffassung der Zustände der korinthischen Gemeinde ist Holsten, und Heinrici widerlegt dessen Verfahren und Ergebnisse. Weiß und Holsten stehen einträchtig zusammen; und dieselbe Erkenntnißmethode, mit welcher Weiß über mich den Sieg davonzutragen meint, erleidet nachher durch Heinrici eine Niederlage. Holsten nämlich hat folgenden Begriff von der Gemeinde: „das Wesen Gottes soll in derselben zur Darstellung gebracht werden; die transscendente Kraft des Gottesgeistes gestaltet die Vielheit der Gläubigen in der Gemeinde Gottes zu einer organischen Einheit, die Gemeinde Gottes ist deshalb ein Organismus des Geistes Gottes" (Stud. u. Kr. S. 510). Indem aber Holsten aus diesem Allgemeinbegriff die in den paulinischen Briefen enthaltenen Zeugnisse über den Zustand in der korinthischen Gemeinde zu

Digitized by Google

deuten unternimmt, findet er, nach der Angabe von Heinrici, daß dieselbe eine Formlosigkeit behauptet habe, die das gerade Gegentheil der behaupteten principiellen Einheit ist. Er hat von der Höhe seines Allgemeinbegriffs aus nicht erkannt, in welchen Functionen des Gemeindelebens der heilige Geist wirksam geworden, also da ist. Man soll sich vielmehr vorstellen, daß über einem ungeformten und unverfaßten Aggregate von Gläubigen transscendente und ideelle Mächte schweben, indem „der Geist auch da, wo er im Herzen der Gläubigen wohnt, transscendente Macht bleibt", wie Heinrici (S. 515) die Meinung seines Gegners zusammenfaßt. Hiegegen führt Heinrici das Argument ein, daß wenn nicht der heilige Geist in den übereinstimmenden und gemeinsamen Bewegungen und Thätigkeiten der Gläubigen nachgewiesen wird, seine transscendente Gegenwart fruchtlos und werthlos ist. Aehnliches wie Holsten an der korinthischen Gemeinde leistet Weiß an mir. Er versteigt sich nämlich so hoch (S. 411) zu behaupten, daß ich den heiligen Geist aus dem Organismus christlicher Lehre einfach entferne. Ich habe ja, wie er selbst anführt, den heiligen Geist begriffen als den Grund des gemeinsamen Bewußtseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde, und so als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit! Das ist für Weiß viel zu gering, und er verkennt die Bedeutung dieser Sätze, gerade wie Holsten wegen der Transscendenz des Geistes Gottes gegen die Gemeinde zu Korinth die Wirkungen desselben in ihr gar nicht erkennt. Triumphirend zieht Weiß aus meiner Deutung des heiligen Geistes seine Folgerung: „Also der heilige Geist ist in keiner Weise etwas Reales oder Wesenhaftes" u. s. w. (S. 412). Natürlich! Was in seinem Sinne real sein soll, muß vor und abgesehen von aller besondern Wirksamkeit behauptet werden. Der heilige Geist im Menschen wird von ihm nach demselben Maße als Realität aufgezeigt, nach welchem „der menschliche Geist nicht blos Wille, sondern auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens ist, und hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite hat". In diesem aus Metaphysik und Physik des menschlichen Geisteslebens gewobenen Nebel soll man die Realität der heiligen Geistes erkennen, insofern jener Nebel der Ort des unio mystica wäre, abgesehen von den angegebenen Functionen des christlichen Lebens, in denen der heilige Geist als

Digitized by Google

wirksam und wirklich begriffen wird. Der Tübinger Professor dürfte erst seine Begriffsscala prüfen, ehe er Andere kritisirt, insbesondere ehe er insinuirt, daß ich das Christenthum um ein wesentliches Glied seiner Anschauung verkürze.

Daß aber eben meine Gegner direct oder indirect meine Theologie der Entwerthung des Christenthums beschuldigen, hat in nichts Anderem seinen Grund, als in dem Glauben, ihre Erkenntnißweise sei mit dem Christenthum solidarisch. Indirect enthält ihr Auftreten für mich die Weisung, daß ich mich zu ihrer platonisirenden und mystisch-metaphysischen Erkenntnißtheorie bequemen soll, wenn mir nicht nur meine Reputation als Theologe, sondern auch meine Seligkeit lieb ist, da man doch in einem entwertheten und verstümmelten Christenthum nicht selig werden kann. Ich sage, daß ich bei meiner steten Bereitschaft, mich selbst zu prüfen, diese Folgerung für mich aus jenen Vorhaltungen gezogen habe. Wenn also meine Gegner um des Christenthums willen Recht gegen mich haben, so muß ich mich zur Anerkennung der bewußten Allgemeinbegriffe in der Theologie und zur Ableitung der besonderen Erkenntnisse aus jenen, so schlecht sie gelingt, entschließen, demgemäß daß jene Allgemeinbegriffe zugleich für die Wirklichkeit der in ihnen bezeichneten Verhältnisse Bürgschaft leisten, — oder ich bin kein zuverlässiger Theologe und Christ. Allein ich finde, daß eine solche Zumuthung eine fatale Analogie zu der Rede jener Männer einnimmt, welche seiner Zeit von Judaea nach Antiochia kamen: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden.“ Ebenso wie hier die Besonderheit einer nationalen Sitte dem Christenthum als Bedingung seiner Vollgiltigkeit aufgedrängt werden soll, wird mir die Besonderheit einer Erkenntnißtheorie als die Bedingung für die Vollständigkeit und Richtigkeit des in der Theologie darzustellenden Christenthums, also auch meines persönlichen Charakters als Theologe und Christ vorgehalten. Allein das Opfer, das die Judenchristen den Heiden zumutheten, und das sacrificium intellectus, das ich bringen müßte, haben gleich wenig mit dem Christenthum gemein. Denn da dasselbe neutral ist gegen die Unterschiede zwischen jüdischer und hellenischer Sitte, so ist es auch als Religion neutral gegen die verschiedenen Erkenntnißtheorieen, durch welche sein Gedankengehalt wissenschaftlich geordnet werden mag. Also die Collision zwischen verschiedenen Erkenntnißtheo-

Digitized by Google

rieen, welche in den Einwendungen meiner Gegner gegen mich vorliegt, wird nur auf dem von mir eingeschlagenen Wege richtig beurtheilt, nämlich als Gegensatz wissenschaftlicher Art. Jedoch eine solche Kritik meiner Sätze, wie Weiß sie übt, stellt immer nur fest, daß ich anders lehre, als er es gewohnt ist, und daß ich nach dem Maße der ihm gewohnten Allgemeinbegriffe Absurdes lehre. Sein Verfahren in dieser Hinsicht erinnert an die Behandlung, welche der berühmte Prokrustes seinen Gästen zu Theil werden ließ. Ich erkenne deswegen die lange Bettstatt der Allgemeinbegriffe nicht als die berechtigte Norm meiner theologischen Erkenntniß an; ich finde vielmehr in dem von Weiß auf meine Lehre angewendeten Verfahren eine Art Folter, durch die er es erreicht, daß meine Sätze i h m einen andern Sinn verrathen, als welchen ich in ihnen beabsichtigt und ausgedrückt habe. Sein Vorbild Prokrustes war offenbar und ohne Zweifel geistreich, aber zugleich gewaltthätig; auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniß treffen beide Eigenschaften zusammen in der Sophistik.

Weiß und Luthardt bekunden ihre Neigung zur Metaphysik in dem übereinstimmenden Satze, daß die Wirklichkeit des menschlichen Geistes nicht begriffen werde in seinem Wollen (was natürlich das Erkennen und das leitende Selbstgefühl einschließt), sondern daß man hinter, unter oder über diesen Functionen das eigentliche wirkliche Sein in einer Form der Objectivität, die auch der Natur eigen ist, zu denken habe. Deutlicher haben die Herren den Gedanken nicht gemacht; und daß dieser Gedanke, den sie sich vom Menschen machen, diese Vorschwebung Realität sei, und eine Realität von stärkerer Ueberzeugungskraft, als die Functionen, in denen jeder seine Wirklichkeit theils erfährt, theils bethätigt, haben sie nicht bewiesen. Aus dem letzteren Umstande mache ich ihnen keinen besondern Vorwurf; die Gelegenheiten, in denen die von mir bestrittenen Sätze vorkommen, ließen zu einem Beweis derselben keinen Platz; überdies meinen Beide, nur einen festen Besitz von Ueberlieferung zu behaupten. Aber den Beweis, welchen ich fordere, werden sie auch nicht leisten können. Er müßte etwa in Analogie mit dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes geführt werden, nämlich als Beweis dafür, daß Vorstellungen über das Wesen des Menschen, welche abgesehen von aller Erfahrung gebildet werden, wegen ihres allgemeinen und undeutlichen In-

Digitized by Google

haltes der Wirklichkeit entsprechen. Ich will meinen Gegnern nicht zuvorkommen, einen solchen Beweis zu formuliren; ich lege vielmehr ihnen hiemit diese Beweislast auf. Ehe sie aber nicht dieselbe von sich in ordnungsmäßiger Weise abwälzen, folgere ich aus den von mir nachgewiesenen Bedingungen der metaphysischen Erkenntniß dieses: Die elementare Auffassung des geistigen Lebens als eines wirklichen Dinges ist nur Vorbereitung dazu, daß man die eigenthümliche Wirklichkeit des Geistes in den Functionen des Fühlens, Erkennens, Wollens, hauptsächlich aber in der letzteren erkennt. Ferner kann man keine Wirkungen Anderer auf den menschlichen Geist nachweisen außer in dem Umfang des activen und bewußten Empfindens, welches der Stoff für das aussprechbare Selbstgefühl des Ich, der Leitfaden für alles Erkennen, und der Anlaß für die Anerkennung von Motiven des Wollens ist. In diesem Umkreise der Wirklichkeit des geistigen Lebens können allein auch die Wirkungen Gottes verstanden werden, welche die Religion feststellt. Wie wir aber auch Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns. Die Evidenz davon ist freilich anders bedingt als die der einzelnen Sinneswahrnehmung. Aber dieser Unterschied besteht nicht darin, daß diese unmittelbar, die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes aber vielfach vermittelt ist. Denn auch die einfachste Sinneswahrnehmung, welche dem vulgären Menschenverstand als unmittelbar erscheint, ist in Wirklichkeit eine durch Uebung vermittelte Complication von Empfindung und Urtheil. Vielmehr hängt die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes von einem Zusammenhang religiöser Gemeinschaft und Erziehung mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurtheilung ab, den ich hier nicht beschreiben will, da meine Gegner, wenn *sie* wollen, ihn für sich feststellen können. Die geschichtliche Seite an diesem Zusammenhang religiöser Erfahrung, hat nun auch ihre sinnenfälligen Merkmale; allein diese stehen dem Act, den ich meine, so fern, daß sie bei ihm nur in untergeordneten Betracht kommen, auch wenn man den Vorgang genau analysirt.

Aber auf diesem Punkte begegne ich nun eben dem allerschärfsten Widerspruch der Gegner. In ihrem Sinne ist es ein Defect christlicher Ueberzeugung, daß ich und Andere mit mir nur

Digitized by Google

Wirkungen Gottes oder Christi[1]) nachweisen, welche der Gläubige als Glied der Gemeinde unter der Vermittelung durch die Predigt des Evangeliums an sich erfährt. Man muß vielmehr, sagen sie, ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus unserem Erlöser besitzen[2]). Hiegegen wage ich folgendes zunächst zur Vertheidigung anzuführen. Wenn man Wirkungen richtig denkt, so denkt man die Ursache in den Wirkungen. Es ist nur der falsche Ansatz des vulgären Menschenverstandes, daß man die Ursachen in einer Raumfläche vorstellt hinter der Raumfläche, in welcher man Erscheinungen anschaut, die man als Wirkungen jener Ursachen vorstellt, oder daß man die Ursachen in einen früheren Zeitpunkt setzt, als die Wirkungen. In diesen Schemata nämlich denkt man wirklich nicht die wahrgenommenen Erscheinungen als Wirkungen jener Ursachen. Denn die beiden Begriffe stehen in einer solchen Relation zu einander, daß sie nur in der Einheit des Raumes oder der Zeit richtig auf einander bezogen werden. Daß wir sie in Raum und Zeit auseinandersetzen, ist nur die vorläufige Denkoperation, in welcher wir die Ordnung der unterschiedenen Beziehungen am Dinge für uns sicher stellen; allein indem wir die Einheit des Dinges oder die Verknüpfung von Din-

---

1) Es wird vielleicht interessiren, hierüber Spener zu vernehmen. Theolog. Bedenken 1. Band, 1. Capitel, Sect. 34. Was ist das eigentliche Formale des geistlichen Lebens in der Seele des Wiedergeborenen? die Gnade oder Christus oder der Glaube oder die uns geschenkten Kräfte? Christus selbst ist nicht das Formale, sondern er gehört vielmehr zu der causa efficiente, und ist das geistliche Leben etwas, das von ihm gleichsam ausfließt. Und wenn Gal. 2, 20 stehet: ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir, und Kol. 3, 3: Christus euer Leben, da man sagen sollte, er werde zur forma unseres Lebens gemacht, so ist doch solches die Meinung nicht, sondern es wird nur gezeiget, daß unser geistliches Leben also von Christo herkomme, daß er vielmehr als wir darin wirken .... Die Gnade Gottes ist abermal nicht das Formale, sondern gehöret zu der wirkenden Ursache; denn wie wir aus der Gnade Gottes wiedergeboren werden, also kommt auch unser Leben aus derselben her .... Daher wüßte ich das Formale in nichts anderes zu setzen, als in der neuen Art des neuen Menschen oder neuen göttlichen Natur, 2 Pet. 1, 4, welche Art bestehet in einem göttlichen Licht einer lebendigen Erkenntniß Gottes und in der göttlichen Kraft, aus welcher der Wiedergeborene nicht allein gutes zu thun vermag, sondern einen Trieb dazu hat und dem göttlichen Willen gleichgesinnt ist.

2) Vgl. z. B. Theol. Literaturzeitung 1881. S. 191. 192.

Digitized by Google

gen begreifen, heben wir das Schema der räumlichen Trennung der Elemente auf. Also was wir religiös als Wirkung Gottes oder Christi in uns constatiren, das verbürgt uns nicht die Entferntheit, sondern die Gegenwart jener Urheber unseres Heils. Und zwar in dem Schema der Beziehung von Person zu Person. Denn Gott straft mich in der Reue; Christus tröstet, ermuthigt mich, indem ich den Werth seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, ihn zum Anfänger und Vollender meines Heiles machen. Sollten nun die Gegner dennoch mir dieses Zugeständniß als blos subjective Einbildung anrechnen, weil es nicht in den ihnen gewohnten Formeln von Wesenhaftigkeit oder Realität auftritt, so verhält sich die Sache folgendermaßen. Sie selbst setzen blasse und schwankende Erinnerungsbilder ohne irgend einen Beweis als die Wirklichkeit der Dinge, von denen sie ihre Allgemeinbegriffe abstrahirt haben, oder manchmal auch nicht, wenn dieselben aus irgend einer Ueberlieferung entlehnt sind. Hingegen ist die genaue und ausführliche Erinnerung für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und werthvollen Motive, durch deren Befolgung unserer Leben seinen eigenthümlichen Inhalt erwirbt. Dabei ist das Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit der zureichende Erkenntnißgrund für die Wirklichkeit alles dessen, was zu unserer Wirklichkeit als einer werthvollen und wirksamen Existenz in der Welt beiträgt. Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Andern fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt. Und im umfangreichsten Sinne gilt das von der religiösen Verknüpfung unseres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus. Nur für unmittelbar soll man solche Verhältnisse und namentlich das letztere nicht ausgeben, oder man erklärt sie damit für eingebildet. Denn ohne viele Vermittelung ist nichts wirklich. Das persönliche Verhältniß Gottes oder Christi zu uns aber ist und bleibt vermittelt durch unsere genaue Erinnerung an das Wort, d. h. an das Gesetz und die Verheißung Gottes, und Gott wirkt auf uns nur durch die eine oder die andere dieser Offenbarungen. Die grundsätzliche Behauptung von Unmittelbarkeit irgend welcher Wahrnehmungen und Verhältnisse hebt die Möglichkeit auf, zwi-

Digitized by Google

schen Wirklichkeit und Hallucination zu unterscheiden. Die, welche jene Prätension des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus oder Gott aufrecht erhalten, sind offenbar sehr wenig in der Literatur der Mystik belesen. Sie dürften sich z. B. an der Lebensbeschreibung der Nonne Katharina von Genua davon überzeugen, welcher Inhalt in der von ihnen behaupteten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus möglich ist! Also ohne das Mittel des Wortes Gottes, welches Gesetz und Evangelium ist, und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus giebt es kein persönliches Verhältniß zwischen einem Christen und Gott. Diese richtige und zweckmäßige Erkenntniß der Reformatoren habe ich hiemit erklären und rechtfertigen wollen. Zu einer andern Lehrweise bin ich weder verpflichtet noch berechtigt. Es ist jedoch eine merkwürdige Thatsache, daß ein Theologe, wie Weiß mich auf diesem Punkte nach seinen pietistischen Prätensionen zu richten wagt, während ich mich auf der in den Lehrordnungen der Reformation bezeichneten Linie halte. Noch bezeichnender freilich für die Confusion pietistischer und rechtgläubiger Bestrebungen in der Gegenwart ist es, wenn man von einem anerkannt correcten Lutheraner vernehmen kann, daß er auf sein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus Gewicht lege, und wenn er dann sich schwer davon überzeugen läßt, daß er hiemit das Lutherthum verleugne und Schwarmgeist sei. Das ist eben das Peinliche und Widerwärtige in der gegenwärtigen Lage der Theologie und der Kirche, daß die Flagge der Kirchlichkeit und Bekenntnißtreue so viel pietistische Waare deckt, die nicht darunter gehört, weil sie von entgegengesetzter also widerstreitender Art ist.

Die „kritische Orientirung mit besonderer Beziehung auf die Theologie Ritschl's", wie der Nebentitel der Abhandlung von Weiß lautet, giebt mir ferner den Anlaß zu constatiren, daß er über die Entstehung und über die Beziehungen der spät lutherischen Lehre von der unio mystica, die ich für unpraktisch erklärt habe, die er jedoch halten will, wenig orientirt ist. Er erinnert (S. 409. 410) an die Nachweisung des „neuerdings ungebührlich in Vergessenheit gerathenen oder unterschätzten" Schneckenburger, daß die Reformirten und die Lutheraner den Titel verschieden verstehen. Ich gehöre wahrlich nicht zu denen, welche Schneckenburger vergessen haben; ich habe aber (Geschichte des

Digitized by Google

Pietismus I. S. 167) gezeigt, daß der Reformirte Lodensteyn dieselbe Ansicht geltend macht, welche unter den Lutheranern zuerst Feuerborn und Hülsemann in die Theologie eingestellt haben, nachdem vorher Philipp Nicolai, weiter Johann Arndt und Balthasar Meisner sie vorgetragen haben. Umgekehrt hat Lucas Osiander der Jüngere in seiner Schrift gegen Arndt (1624) bezeugt, daß bisher die Lutheraner den Titel der unio mystica nur von dem Schema des Leibes und der Glieder Christi, also von dem Rahmen der religiösen Gemeinde verstanden haben, innerhalb dessen sie die Wiedergeburt und den Bestand des Glaubens bei dem Einzelnen begreifen. Das heißt, die Lutheraner haben vor Arndt diese Sache ebenso gedeutet wie Calvin in der Institutio III. 1, 1; 2, 30. 35. Und ich kenne wenigstens einige asketische Bücher vor und nachher, welche dasselbe bestätigen. Also gerade in diesem Punkte ist die Beobachtung Schneckenburger's nicht vollständig und nicht richtig. Vielmehr kommen beide Bedeutungen der unio mystica bei Reformirten wie bei Lutheranern vor; und der Lutheraner Meisner stellt sie in einer akademischen Rede: Christianus zusammen, ohne sich klar zu machen, daß sie sich nicht decken. Nun aber bedeutet die inhabitatio totius trinitatis z. B. in der Concordienformel und bei J. Gerhard nichts mehr als die regeneratio zur Erklärung der guten Werke. Erst durch Philipp Nicolai und Balthasar Meisner hat der Gedanke dieser unio mystica die Wendung erfahren, daß er die Freudigkeit der Stimmung, und die Königs- wie Priesterwürde der Gläubigen begründe. Also die Wirkungen, welche von Hause aus der Rechtfertigung im Glauben entsprechen, werden jetzt auf den Begriff der unio mystica übertragen, und dieselben Combinationen werden je von Quenstedt und Calov wiederholt. Hierin liegt nun, daß diese neue Lehre der von der Rechtfertigung Concurrenz macht. Denn man kann sich schon an Philipp Nicolai und Johann Arndt überzeugen, wie die Stammlehre der Reformation bei Seite gesetzt und praktisch unwirksam gemacht wird zu Ehren des undeutlichen und apokryphen Gedankens dieser unio mystica, welche die Seligkeit verbürgen soll. Danach mag man beurtheilen, ob der gelegentliche Gebrauch mystischer Formeln durch Luther, wie Weiß will, einen charakteristischen Werth derselben für die Reformation feststellt. Hat Luther die Reformation gemacht mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben oder mit der Lehre von der unio mystica? Die ur-

Digitized by Google

sprüngliche Formel von der **inhabitatio trinitatis**, als **Grund** der activen Heiligung, welche z. B. in der Concordienformel **Art. III. § 54** eine Stelle gefunden hat, nachdem schon Melanchthon in seiner Postille sie anerkannte, ist nun ohne Zweifel auf die Anregung von Andreas Osiander zurückzuführen. Als richtigen Ausdruck für die Rechtfertigung hat man dessen Formel natürlich nicht anerkennen können; aber die von ihm angerufenen Bilder von der Wohnung, die Gott in den Gläubigen hat, erschienen wichtig genug, um die seiner Meinung entsprechende Formel zur Erklärung der Heiligung auf die Gerechtsprechung folgen zu lassen. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts haben Nicolai und Arndt mit Nichtachtung und im Widerspruch mit der Concordienformel, ferner mit Benutzung mittelaltriger Vorstellungsreihen **der unio mystica** die Beziehungen angehängt, durch welche sie zur Dublette der Rechtfertigungslehre und diese zu einer blos theoretischen Voraussetzung jener Wahrheit gemacht worden ist. Endlich haben Johann Arndt und nach ihm Christian Hohburg und Andere die Praxis dieser Vereinigung mit Gott auf den zärtlichen Liebesverkehr der Seele mit dem Bräutigam gedeutet. Sofern ich nun für die Lehre von der Rechtfertigung, für ihre ursprüngliche Anlage und für die notorische praktische Beziehung derselben auf Vorsehungsglauben, Demuth, Geduld, Gebet eintrete, so muß ich die vorliegende Lehre von der **unio mystica**, welche überdies erst dem 17. Jahrhundert angehört, ablehnen. Ich hoffe also dem Professor Weiß gezeigt zu haben, daß nicht die Antipathie des Kant'schen Moralismus mich in dieser Hinsicht leitet, wie er insinuirt, und daß die Unbefangenheit, die er in dieser Sache für sich reclamirt (S. 408), auf einen Mangel an geschichtlichen Kenntnissen hinausläuft, durch den seine Belehrungen für mich unbrauchbar werden.

Schließlich aber kann ich nicht umhin noch einen charakteristischen Punkt in den Deductionen dieses Gegners zu berühren. Wie es nicht anders zu erwarten war, zieht Weiß in das von ihm vertretene Interesse auch Schleiermacher hinein. Er ist nämlich so liberal, die scholastische Form, in welcher die Dogmatiker die Lehre von der **unio mystica näher ausgesponnen** haben, preiszugeben. Man möchte fragen, ob Weiß jemals diese Lehre bei Quenstedt oder Calov gesehen hat. Von näherem oder fernerem Ausspinnen ist mir da nichts vorgekommen,

Digitized by Google

sondern nur knappe Begrenzung. Aber undeutlich und ungenau ist Alles bei diesem Theologen. Also auf die scholastische Form verzichtet er; er „hält nur den im N. T. unzweifelhaft bezeugten und in seiner Weise auch von Schleiermacher reproducirten Kern der Sache fest, daß durch den Glauben eine persönliche und dabei reale Geistesvereinigung zwischen Gott und dem Gläubigen gebildet wird, welche den dauernden Grund abgiebt für einen realen Geistesverkehr zwischen beiden oder für eine actuelle Lebensgemeinschaft". Nun ist die Thatsache die, daß Schleiermacher zwar diese aus seiner herrnhutischen Vergangenheit ihm geläufigen Formeln gebraucht, sie aber auf die Wirkungen umdeutet, welche vom Erlöser sich auf den Gläubigen in der Kirche erstrecken. Ferner analysirt Schleiermacher alle hier einschlagenden Verhältnisse im Rahmen des subjectiven Lebens. Er ist also in Hinsicht der Methode mein Vorgänger; ich habe auch theilweise meine Methode von ihm gelernt, zum andern Theil von Schneckenberger! Weiß scheint nun in seinem wahrscheinlich schon ziemlich verjährten Erinnerungsbild von Schleiermacher's Theologie diese Umstände nicht aufgenommen oder festgehalten zu haben. Also muß ich gemäß diesem seinem verwaschenen Erinnerungsbilde mir sagen lassen, daß auch Schleiermacher wider mich sei. Nämlich die Theologen von der Art dieses Gegners, welche das Alte wollen, aber nur ja nicht in der veralteten Tracht, in der scholastischen Form, welche sich möglichst immer hüten vor allen häretischen Abweichungen, welche hiedurch den Raum einengen, in dem sie schließlich sich um sich selbst drehen, welche immer kritisiren und niemals vom Flecke kommen, ich sage, diese Unfruchtbaren machen stets den Patronat Schleiermacher's für sich geltend. Es ist aber nicht Schleiermacher, wie er wirklich war, sondern ihre Idee, ihr stumpfes und zurecht gemachtes Erinnerungsbild von der Lehrweise des großen Theologen, welchem sie zugleich alle ihre Intentionen und Verdienste zurechnen. Dieser im Sinne einer schlaffen Vermittelungstheologie idealisirte Schleiermacher wird nun in Scene gesetzt, um die Ansichten der Herren zu decken, die anderswo wurzeln als bei ihm, und die nach einer entgegengesetzten Erkenntnißmethode entworfen sind, als welche er gehandhabt hat. Zu den vielen Annehmlichkeiten, welche man erfährt, wenn man als Theolog selbständig vorzugehen bestrebt ist, gehört es auch, daß man mit diesem den Bedürfnissen der Herren

Digitized by Google

accommodirten Schleiermacher getrumpft wird. Das aber ist falsches Spiel.

6.

Welchen Vortheil es hat, theologische Themata metaphysisch zu beurtheilen, davon bietet der Streit über die Erbsünde, welchen Strigel, Andreae, Heßhus und Wigand gegen Matthias Flacius geführt haben [1]), eine lehrreiche Probe. Einer Aeußerung von Strigel in der Disputation zu Weimar (1560), daß die Erbsünde am Menschen accidens sei, hatte Flacius den Satz entgegengeworfen, sie sei die substantia des Menschen. Erst 1567 veröffentlichte er in der Clavis scripturae sacrae den Tractat De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia, der jenes geflügelte Wort erläuterte und aufrecht erhielt. So anstößig und übertreibend, wie der Satz aussieht, war er nicht gemeint. Einmal hat er ein directes Verhältniß zu dem Umfang, in welchem Luther die Erbsünde zu schildern pflegte und zu verabscheuen lehrte. Außerdem aber wollte Flacius den Nachkommen Adams keinesweges eine einfache Verteufelung nachsagen, sondern trotz jenes Ausdruckes ihnen etwas Gutes lassen. Zu diesem Zweck unterschied er in dem Begriff substantia zweierlei Beziehungen: substantia materialis und forma substantialis. Jener Beziehung gestand er zu, trotz der Verderbniß Träger von etwas Gutem geblieben zu sein; dieser Beziehung aber — der forma substantialis — galt das Urtheil, ohne Ausnahme Träger des Bösen geworden zu sein, wie sie durch die Schöpfung Träger des göttlichen Ebenbildes gewesen war. Schon bei dieser ersten Distinction bleibt die Meinung des Flacius deswegen undeutlich, weil sie nur in metaphysischen Begriffen verläuft. Namentlich ist es unverständlich, was er über die materia substantialis sagt: massam hominis initio conditam adhuc utcunque remansisse, tametsi valde vitiatam, sicut si in vino et aromatibus, exspirante aerea et ignea substantia, remaneret tantum terrena et aquea [2]). Das Beispiel aus der Chemie macht die metaphysische Ansicht nicht deutlicher. Was Flacius in diesem Zusammenhang erstrebt,

1) Vgl. Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. 2. Bd. S. 310 ff. 395 ff.

2) Vgl. Preger a. a. O. S. 313.

Digitized by Google

wird klar, sowie man die Sünde in der Ordnung des Willens zu begreifen versteht. Denn der bewußte Wille ist das Ding, in welchem die Sünde als Wirkung erscheint. Also das Gesetz des Willens besteht in der Kraft, entweder die Spannung der Triebe auf Lust in Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen zu verwandeln oder sie durch solche zu mäßigen und abzulenken. Böse aber ist der Wille, sofern er seine vorsätzliche Richtung auf die schrankenlose oder auf die absichtlich beschränkte und dadurch verstärkte Befriedigung von Lust hat; gut ist er, sofern er durch den guten Zweck, den er innehält, die Triebe einschränkt, beziehungsweise zu Mitteln des Guthandelns umsetzt. Jenes formelle Gesetz des Willens würde der substantia materialis, die durch einen so oder so mit Inhalt erfüllten Zweck bestimmte Richtung des Willens würde der forma substantialis entsprechen. Wenn die Art des Charakters danach zu beurtheilen ist, auf welchen Lebensinhalt der Wille sich richtet, so wird das Urtheil über den bösen Charakter die Schätzung des Unwerthes der Sünde einschließen, mit welcher auch Flacius seinen Satz ohne Zweifel im Stillen begleitet hat. Aber das Alles kommt in den dürftigen metaphysischen Kategorieen, in welchen sich Flacius und seine Gegner bewegten, gar nicht zur Klarheit. Namentlich, daß es sich in dem Streit um die Werthbestimmung der Sünde handelt, kam nie zu directer Geltung und konnte es auch nicht, weil diese Erkenntniß an dem Gefühl haftet, welches zwischen die thatsächliche Richtung des Willens und die Ahnung oder die Erkenntniß von der Bestimmung des Menschen gestellt ist.

Der Streit also drehte sich um die Frage, ob die Sünde substantia des Menschen oder accidens an seiner substantia sei. Zur Entscheidung darüber dienten die aristotelischen Ueberlieferungen in Melanchthon's Erotemata dialectices (1547). Hier wird Substanz definirt: Substantia est ens, quod habet proprium esse et sustinet accidentia. Accidens wird definirt: Accidens est, quod non per se subsistit, nec est pars substantiae, sed in alio est mutabiliter oder quod adest vel abest praeter subiecti corruptionem. Indessen nun kommt es darauf an, wie die Merkmale, unter denen ein Ding erscheint, auf die Titel Substanz und Accidens vertheilt werden. Je nachdem dies geschieht, ist der Substanzbegriff voller oder leerer. Den letzteren Weg nun hatte Melanchthon gewiesen, indem er die qualitates nicht

Digitized by Google

der Substanz zurechnete, sondern unter die Accidenzen stellte. Qualitas, sagt Melanchthon, est forma, per quam substantia est efficax seu quae movit sensus. Als Qualitäten nahm er an habitus, potentiae naturales, affectus, figura. Diese Arten der Wirkung und Wahrnehmbarkeit der Dinge werden also vom Begriff des Dinges ausgeschlossen. Das hat z. B. die Bedeutung, daß die Merkmale, unter denen ein Ding als rund, dreieckig, viereckig wahrgenommen wird, gegen seinen Bestand als Ding gleichgiltig sind! Diese Abgrenzung von substantia und accidens hat Flacius abgelehnt. Er rechnet die Qualitäten, insbesondere die Gestalt, zum Dinge, zur Substanz. Demgemäß gehört ihm der Wille zur Substanz des Menschen. Denn der gute Wille war als das Wesen der ersten Menschen durch die Schöpfung gesetzt; also ist auch der böse Wille in den Nachkommen Adams deren Substanz. Nun ist es merkwürdig, daß von den Gegnern des Flacius zwei, nämlich Strigel und Andreae in der Ablehnung der Distinction Melanchthon's mit Flacius einig sind [1]). Indessen grenzen sie in der Deutung des Willens anders zwischen Substanz und Accidens ab, als Flacius. Den Willen überhaupt schlagen sie zur Substanz des Menschen; seine gute oder böse Beschaffenheit aber sind nach ihrer Meinung Accidenzen. Viel einfacher kamen Wigand und allmählich auch Heßhus zu dem gleichen Resultat. Sie rechnen Verstand und Willen überhaupt nicht zur Substanz des Menschen, sondern als Accidenzen, quae in substantia sunt mutabiliter! Dann ist natürlich auch die Erbsünde accidens. Als was aber ist dann das Wesen des Menschen erkannt? Als unbestimmtes Ding, ohne Beziehungen, ohne Wirken, die Dublette des Frank'schen „Absoluten", von ihm nur durch die unbeweisbare Behauptung unterschieden, daß jenes Absolute Gott, die Seele aber geschaffen sei. Der Satz, daß die Erbsünde Accidens am menschlichen Wesen sei, ist nun ebenso unerträglich, wie der entgegengesetzte, daß sie die Substanz der gegenwärtigen Menschheit sei. Noch fataler aber ist, daß der Satz der Gegner des Flacius in der Concordienformel sol. decl. II. § 57 Platz gefunden hat. Denn damit ist ein Widerspruch zu der Deutung der Erbsünde als corruptio totius naturae et virium (§ 11) festgestellt. Man kann

1) Vgl. Preger a. a. O. S. 397 ff.

Digitized by Google

die Erbsünde nicht zugleich denken als corruptio naturae und als etwas quod adest praeter subiecti corruptionem. Zugleich ist durch diese Formel die ursprünglich beabsichtigte Abweichung vom katholischen Lehrbegriff durchkreuzt, welcher den Bestand des Wesens des Menschen, das liberum arbitrium unter der Erbsünde vorbehält (Conc. Trid. sess. VI. de iustif. 1), also diese als accidens praeter corruptionem subiecti denken lehrt. Das alles ist herausgekommen, indem man diesen Punkt der christlichen Lehre mit metaphysischen Begriffen zu bestimmen unternahm, deren Anwendung schon die richtige, d. h. der religiösen und sittlichen Schätzung der Sünde entsprechende Fragestellung unmöglich gemacht hätte.

Die Begriffsbestimmungen und Distinctionen, welche sich durch die Concordienformel hindurchziehen, beweisen es, wie einflußreich die von Melanchthon in Aufnahme gebrachte Ueberlieferung der vulgären Metaphysik auf die Bildung der zweiten Generation von Reformationstheologen gewesen ist. Allein Luther's bewußte Absicht in der Auffassung der theologischen Gesammtaufgabe, nämlich soweit er sie an unserem Heil orientirt, folgte der entgegengesetzten Methode. Ich erinnere nur an seine Aussprüche, daß eine Erkenntniß des Wesens Gottes als solchen, wie sie von den Scholastikern unternommen ist, heillos und verderblich ist, daß die Erkenntniß des Gnadenwillens Gottes nur als Correlat der Erkenntniß von Christus, daß Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden kann, welche Hermann Schultz [1]) jüngst zusammengestellt hat. Alle diese Gedanken folgen der Regel der Erkenntniß, daß die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen da ist und gegenwärtig ist. Dieser Gedanke beherrscht namentlich auch den gesammten reformatorischen Sprachgebrauch von evangelium, promissiones, fides evangelii, fides promissionum. Der Pietismus ist an dem Werthe dieser Formeln irre geworden. Brakel und Lampe [2]) haben in denselben die Garantie der Gegenwart Christi vermißt, und den Genuß der Verheißungen durch den des Herrn selbst überbieten zu sollen geglaubt. In diesem

1) Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band 4. S. 77—104. — Lehre von der Gottheit Christi S. 195 ff.

2) Gesch. des Pietismus I. S. 296. 299. 436.

Digitized by Google

Falle aber kann der Trieb nach aparter Frömmigkeit sich gegen den Gedanken der Reformatoren nur durch die Verkennung der richtigen Erkenntnißtheorie auflehnen[1]).

Dieser richtigen Erkenntnißtheorie entspricht ferner die Formel, in der Melanchthon in der ersten Ausgabe der Loci theol. (1521) die Aufgabe der Theologie überhaupt bestimmt: Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri (C. R. XXI. 85). Also in den wohlthätigen Wirkungen auf uns Christen, in der Zuwendung der unter dem Gesetz vergeblich erstrebten Seligkeit soll der Inhalt und der Werth Christi verstanden werden, nicht aus einem voraus besessenen Allgemeinbegriff von seiner Gottheit. Denn die Deckung dieses Begriffs mit der nothwendigen Anschauung von dem Menschen Jesus wird

1) Weiß verfährt ganz analog, indem er mir eine deistische Beiseitsetzung Gottes nachzuweisen entschlossen ist. Weil ich nicht auf jeder Seite, wo die complicirten Beziehungen des christlichen Lebens unter der unumgänglichen Form der Selbstthätigkeit beurtheilt werden, seinem Gedächtniß mit der Erinnerung nachhelfe, daß dieses alles in der Liebe und dem Gnadenwillen Gottes seinen gegenwärtigen Grund hat, soll diese Gedankenreihe überhaupt für mich nicht gelten. Unmittelbar darauf (S. 397) hält er mir dagegen vor: „Der Gedanke aber, daß die Einzelnen den Grund und Inhalt ihres religiösen Lebens schlechthin nur aus der Gemeinde gewinnen, ist trotz der gegentheiligen Versicherung R.'s katholisirend." Ich will zunächst dem Gedächtniß des Herrn Professors zu Hülfe kommen mit Catech. major pars II. § 40—42: Credo spiritus sancti opera me sanctificari .... Qua autem re illud facit ... quove medio ad hoc utitur? Per Christianorum communionem, remissionem peccatorum .... Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet Christianum parturit ac alit per verbum etc. Dann aber verhehle ich nicht, daß dieses Verfahren, in einem Athem mir die entgegengesetztesten Irrthümer anzuheften, meinen Gleichmuth momentan erschüttert hat. Ich habe ihn wiedergewonnen durch die Ueberlegung der wahrscheinlichen Gründe, aus welchen Weiß so über mich urtheilt. Zunächst ist er Pietist, oder sieht wenigstens alles durch die pietistische Brille, hat also keine Ahnung von und keine Achtung vor den praktischen Interessen der Reformation. Ferner hat er als Schüler von Landerer (vgl. Theol. Literaturzeitung 1881 Nr. 4) gelernt, Andere auf alle möglichen Ketzereien zu untersuchen. Endlich aber verräth seine Virtuosität und Gewaltthätigkeit in diesem Geschäft, daß auch ein Tropfen kritischen Oeles aus dem Nachlasse Baur's sich auf sein Haupt verirrt hat.

Digitized by Google

eben niemals erreicht. Vielmehr drückt die Theorie von der Kenose, auf welche man jetzt verfallen ist, dasselbe aus, wie die platonische Formel das Einzelne bestimmt, daß Jesus an der Gottheit nur theilnimmt. Nicht minder charakteristisch ist es, was Melanchthon (p. 97) über die Sünde sagt: Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas. Diese Betrachtung ist auch noch in der ersten Hälfte des zweiten Artikels der Augsb. Confession ausgedrückt, während freilich die zweite Hälfte des Artikels wieder den Allgemeinbegriff der passiven angestammten Sündhaftigkeit darbietet. Melanchthon's ursprüngliche Absicht ist darauf gerichtet, die gemeinsame Sünde in der activen Gleichgiltigkeit und dem Mißtrauen gegen Gott, sowie in dem selbstsüchtigen Begehren zu begreifen, nicht aber hinter jenen Acten einen Allgemeinbegriff von Sünde als wirklich zu setzen, welcher unverständlich ist. Denn ein passiv ererbter Zustand kann nicht als Sünde gedacht werden. Aber Melanchthon hat es für die Lehre von der Sünde wie für die von Christus über den richtigen Ansatz des Thema nicht hinausgebracht.

Deutlicher wird der vorliegende Grundsatz der Erkenntniß von ihm da verwendet, wo die entsprechenden Erklärungen Luther's ihn leiteten, in der Anlage der Lehre von Gott. Diese hatte er bekanntlich in der ersten Ausgabe der Loci übergangen. Hingegen in der zweiten von 1535 findet sich die Lehre von Gott und mit ihr verbunden die von der Trinität. Diese Ergänzung war ebenso gewiß durch die innere Nothwendigkeit der theologischen Aufgabe, als durch die äußere Stellung der Protestanten zu der römischen Kirche und durch das Auftreten von Servet gegen die Trinitätslehre veranlaßt. Schon in Vorlesungen von 1533 liegt diese Ergänzung vor, und aus dieser lebendiger gehaltenen Darstellung hebe ich folgende Sätze (p. 255) aus. Melanchthon beginnt damit, daß auszugehen sei von der Rede Christi bei Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater". Hanc admonitionem teneamus, ut discamus deum quaerere in Christo; in hoc enim volnit patefieri, innotescere et apprehendi . . . Nam si patiemur abduci a Christo, ut intelligere vel naturam vel voluntatem dei sine Christo conemur, incidunt animi in horrendas tenebras, quia natura dei percipi non potest . . . Mens humana speculationibus non assequitur naturam dei, neque certo po-

Digitized by Google

test statuere de misericordia dei erga nos; sed quando in Christo apprehenditur misericordia dei, tunc incipit cernere bonitatem et praesentiam dei, et deum aliquo modo intelligere. Idque fit non speculativis cogitationibus, ut loquar verbis usitatis, sed practicis cogitationibus, hoc est, cum corda perterrefacta agnitione peccati reluctant se in Christum, et in eo apprehendunt promissam misericordiam. Tunc concipiunt consolationem et vitam, et agnoscunt sibi reddi vitam a deo, deum vero praesentem et misericordem esse. Haec est sapientia Christianorum. Haec methodus non progreditur a priore, hoc est ab arcana natura dei ad cognitionem voluntatis dei, sed a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem dei. In hac cognitione exercere et confirmare animos longe melius est, quam philosophari de arcana natura dei. Das ist eine durchsichtige Stellung und ununwundene Begrenzung der Lehre von Gott. Allein die methodische Ausführung der hier gestellten Aufgabe folgt nicht nach. Vielmehr durchkreuzt Melanchthon die von ihm vorgeschriebene Neubildung der Lehre von Gott auf der nächsten Seite durch eine Formel, welche er als Gesammtausdruck der Aussagen über Gott in der Bibel bezeichnet, die aber in Wirklichkeit einen Rückzug auf die neuplatonische und scholastische Ansicht darstellt. Testatur scriptura deum esse substantiam spiritualem. Tribuit ei aeternitatem, infinitam potentiam etc. Porro substantia intelligatur hic non quod sustineat accidentia, sed significat hic propriissime essentiam per se subsistentem. Sapientia, bonitas, iustitia, misericordia non sunt accidentia in deo, sed sicut potentiam non divellimus a substantia, sic nec sapientiam nec bonitatem a substantia separamus. Nam potentia est ipsa sapientia, bonitas etc. Melanchthon hat nicht ohne Erfolg die Dialektik, d. h. die aristotelische Kategorieenlehre und Logik seit dem Anfange seines Amtes in Wittenberg cultivirt. In drei Ausarbeitungen 1520. 1528. 1547 mit verschiedenen Titeln hat er sich damit beschäftigt. In der letzten: Erotemata Dialectices, welche im C. R. XIII. abgedruckt ist, begegnet uns nun dieselbe Definition Gottes, wie in den Loci, mit der Erklärung: Hanc descriptionem mentes humanae etiam extra ecclesiam et sine singulari revelatione discunt ex demonstrationibus (p. 530). Kann man deutlicher reden? Diese Be-

Digitized by Google

schreibung soll in der Kirche nur ergänzt werden durch die Hinzufügung des dreifachen Namens und seiner Beziehungen. Obgleich nun dieses Erkenntnißgebiet durch den gewöhnlichen Schriftbeweis und die überlieferten Formeln ausgefüllt wird, so kommt doch auch hier der entgegengesetzte Gesichtspunkt zu einer gewissen Geltung, daß die Gottheit Christi und die des heiligen Geistes in den Wirkungen und Zumuthungen erkannt werden, welche sie auf die Gläubigen ausüben. Sicut scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est jubet ut Christum invocemus, ut confidamus Christo — sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis — ita vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere ... Haec officia spiritus sancti prodest considerare (XXI. 366). ... Magis officia nos intueri vult, quam disputare de natura .... In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius cognoscemus Trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant (p. 367).

Die Thatsache in der zweiten Ausarbeitung der Loci (1533—35) ist also die, daß sich die beiden widerstreitenden Erkenntnißmethoden in der Lehre von Gott das Gleichgewicht halten. In der dritten Ausarbeitung hat die aus theoretischer Erkenntniß (firmae demonstrationes) und kirchlicher Ueberlieferung zusammengesetzte Lehre von Gott schon das volle Uebergewicht. Zwar ist die Appellation an Joh. 14, 9 stehen geblieben, aber der darauf gegründete Protest gegen aprioriſche Erkenntniß Gottes ist weggefallen; und es entspricht dem Fortschritt von dem demonstrirbaren also allgemein vernünftigen Begriff von Gott zu den Beziehungen seiner Offenbarung in Christus, daß jetzt die Fragen erstens nach dem Wesen, zweitens nach dem Willen Gottes gestellt werden (XXI. 607—610). Diese Aufstellungen sind wieder eine Probe davon, daß Melanchthon, in dem Maße als er selbständig gegen Luther war oder wurde, die charakteristischen Antriebe, welche Luther gegeben, nicht in Geltung erhalten hat. Ich bemerke, daß ich daraus ihm keinen Vorwurf mache, noch ein Urtheil der Geringschätzung ableite. Ultra posse nemo obligatur. Aber die Ueberschätzung Melanchthon's ist noch so im Schwange, daß um der Wahrheit willen sie einzuschränken mir pflichtmäßig erscheint. Er also hat die neue von Luther aufgestellte Erkennt-

Digitized by Google

nißtheorie preisgegeben und die Theologie wieder in das alte Fahrwasser des scholastischen Apriorismus geführt, dessen Erzeugnissen die positiven Data der Offenbarung in lockerem Gefüge angehängt worden sind. So ist es geblieben, und der neue Wein ist ferner so behandelt worden, daß er die alten Schläuche nicht mehr sprengen konnte. Ich wundere mich nicht, daß den Patronen der alten Schläuche der Grundriß neuer Theologie, den Luther entworfen, gänzlich entgangen ist; ich jedoch lasse mir jenes Vorbild zu Gute kommen. Wer aber ferner den Tenor der Lehre Melanchthon's von Gott in den Texten von 1533 und 1535 zu vergleichen so gefällig ist, wird mir zugeben, daß der Streit zwischen Frank und mir eigentlich die offene Controverse von Melanchthon versus Melanchthon ist. Das ist eben möglich, weil der eine Melanchthon der Vertreter von Gedanken Luther's, der andere Melanchthon sui ipsius ist, der Aristoteliker, der Metaphysiker und zugleich Anhänger ungesichteter Ueberlieferung. Luthardt ist nun, wie ich gezeigt habe, noch im Stande, die beiden entgegengesetzten Methoden gleichzeitig auf Einem Blatte seines Compendium anzuerkennen. Als Gegensätze, die sich ausschließen, sind sie zwischen mir und Frank verhandelt worden; und ich achte diese Auseinandersetzung für Gewinn.

Calvin's Unterricht in der christlichen Religion in der ausgeführten Gestalt von 1539—1559 ist so angelegt, daß er von der natürlichen Religion zur geoffenbarten, von Gott als Schöpfer zu Gott als Erlöser fortschreitet. Das ist eben ein Entwurf, welcher der Scholastik gleichartig ist und die Bahn innehält, auf welche Melanchthon die Theologie der Reformation wieder zurückgeführt hat. Das aber hindert Calvin nicht, bei Gelegenheit den entgegengesetzten Anschauungen von Luther und Melanchthon unzweideutigen Ausdruck zu verleihen. Indem er (lib. III. 2. § 6. 7) die Beziehungen des Glaubens bestimmt, lehrt er, daß Gott als Gnadenwille in Christus, Christus in dem an das Wort geknüpften Bilde seiner Wohlthaten und Gaben erkannt wird. Vera est Christi cognitio, si eum, qualis a patre offertur, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum; quia sicut in scopum fidei nostrae ipse destinatus est, ita nonnisi praeeunte evangelio recta ad eum tendamus. Et certe illic nobis aperiuntur thesauri gratiae, quibus clausis parum nobis Christus prodesset .... Fidei voce (Paulus) comprehendit novum et in-

Digitized by Google

solitum docendi genus, quo patris misericordiam magis illustravit, et de salute nostra certius testatus est Christus, ex quo apparuit magister . . . Principio admonendi sumus, perpetuam esse fidei relationem cum verbo, nec magis ab eo posse divelli, quam radios a sole, unde oriuntur. (Also sein unmittelbares Verhältniß zu Christus!) . . . Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate intelligamus. Neque enim scire, quis in se sit, tantum nostra refert, sed qualis esse nobis velit. . . . Tum enim ad deum quaerendum allicimur, postquam didicimus salutem nobis apud eum esse repositum . . . Proinde gratiae promissione opus est, qua nobis testificetur se propitium esse patrem. . . . Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Eine Theologie, welche als Analyse dieses Satzes auszuführen wäre, würde sich vor der überlieferten, der Scholastik analogen Gestalt sehr vortheilhaft auszeichnen.

Aber auch noch auf einem andern Punkte befolgt Calvin die Methode, die Sache in dem Verlauf ihrer Erscheinungen, d. h. eine specifische Wirkung Gottes in der Reihenfolge der entsprechenden menschlichen Acte nachzuweisen. Es ist mir nämlich gegenüber den Vorhaltungen von Weiß sehr interessant, wie Calvin die poenitentia, quae in totam vitam proroganda est homini (cap. 3. § 2) weiterhin beurtheilt. Nämlich über diese in der mortificatio und vivificatio als selbstthätig gedachte Lebensführung des Menschen sagt er § 9: Poenitentiam interpretor regenerationem, cuius non alius est scopus nisi ut imago dei . . . in nobis reformetur. . . . Atque quidem instauratio non uno momento vel die vel anno impletur; sed per continuos, imo etiam lentos interdum profectus abolet deus in electis suis carnis corruptelas . . . sibique in templa consecrat, sensus eorum omnes ad veram puritatem renovans, quo se tota vita exerceant in poenitentia. Weiß also brauchte diese Calviniſchen Capitel nicht auch noch als Zeugnisse für seine unio mystica anzuführen.

Digitized by Google

Durch diese Mittheilungen habe ich bewiesen, daß die Erkenntnißmethode, die ich in der Theologie befolge, der eigentlichen Intention Luther's, insbesondere seiner Absicht entspricht, mit der scholastischen Theologie zu brechen. Er hat nicht auch noch diese Aufgabe zu lösen vermocht, und Melanchthon war seiner Art nach ihr überhaupt nicht gewachsen. Vielmehr hat gerade dieser Leiter der Theologie in der Reformationskirche den Rückzug auf die scholastische Methode allmählich, aber mit zunehmender Entschiedenheit angetreten. In dem Fahrwasser der Scholastik ist nun, was die Methode betrifft, unsere Theologie im Ganzen geblieben. Denn auch Schleiermacher nimmt an dem Grundfehler dieser Lehrweise Theil, indem er als ersten Theil der Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein darstellt, welches in jeder christlichen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Das heißt, seine allgemeine Lehre von Gott ist natürliche Theologie, gerade wie bei Melanchthon. Ich kenne nur einen einzigen Theologen, welcher mit dieser gesammten Ueberlieferung gebrochen hat: Gottfried Menken. Seinen „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift" (Bremen 1805. 1825 u. s. w.) eröffnet er mit folgendem Satze: Man hat nie ein Volk, ja nie einen einzelnen Menschen gefunden, der eine natürliche Religion gehabt hätte, d. h. eine solche, deren Begriffe, Wahrheiten, Gebote, Gebräuche und Hoffnungen ihm angeboren gewesen wären, oder der vor allem Unterricht, vor aller Erziehung und Umgang mit Menschen, ohne alle Lehre, Ueberlieferung und Geschichte, durch Nachdenken und Speculation dazu gekommen wäre, und seine Religion nicht als heilige Lehre göttlichen Ursprungs, sondern allein als das Resultat seiner Speculation gegeben und so hätte angesehen haben wollen". Die Verneinung der natürlichen Religion bedeutet folgerecht zugleich die Verneinung aller Allgemeinbegriffe, welche man vor den besonderen Beziehungen der Offenbarungsreligion und abgesehen von deren Wirklichkeit im Stifter und in der Gemeinde besitzen möchte.

Das sind die Gesichtspunkte, nach denen sich mein Versuch von Theologie richtet. Daß er auf Mißverständnisse und auf feindselige Mißdeutungen gestoßen ist, wundert mich im Allgemeinen nicht; im Besondern aber hat der Umfang und die Art der Verdrehungen, in denen man mich zur Schau und zum abschrecken-

Digitized by Google

den Exempel stellt, meine weitestgehenden Erwartungen übertroffen [1]). Und was das Schlimmste ist, in ihrem Eifer, mich herabzusetzen, geben die Gegner selbst sich die ärgsten Blößen, ohne zu bedenken, daß auf ihre Kritik eine Epikrisis folgen könnte. Manche kommen mir wirklich vor, als wären sie wie die korinthischen Zungenredner. Ich habe seit sechs Jahren auf alle Verunglimpfungen meiner Versöhnungslehre geschwiegen, und habe auch jetzt noch nicht den Vorsatz, diese Regel aufzugeben. Die vorliegende Schrift hat auch weder die Absicht, Vergeltung zu üben, noch die, das Skandalon fortzusetzen. Vielmehr ist sie in erster Linie auf Verständigung gerichtet, und übt die Abwehr nur in dem Maße, welches durch die Aeußerungen der Gegner um der Sache willen erforderlich erschien. Ob ich erreiche, was ich erstrebe, weiß ich nicht. Allein ich habe mich bisher darin gefunden, daß die ärgsten Verdrehungen meiner Ansichten mir als meine Leistungen angerechnet werden, und ich habe kein directes Mittel, um der Verdächtigungsmühle, in welcher man mich immer wieder zermalmt, das Wasser abzuschneiden. Meine Geduld hatte auch die Angriffe von Frank und Luthardt längst verschmerzt. Indessen wurde mir an einem Tage im Anfange des April die Controverse über Metaphysik in der Theologie zugleich von verschiedenen Seiten her so nahe gelegt, daß ich mich entschloß, dieses Thema öffentlich zu erörtern. In diesem Zusammenhange konnte ich nun nicht umhin, mit meinen Gegnern in Erlangen und Leipzig auch noch spät abzurechnen. Gleichzeitig kam auch die Abhandlung von Weiß in meine Hände, und zeigte so viel Uebereinstimmung mit den Vorurtheilen der

1) Von diesem theologischen Uebel hat schon Spener seine Erfahrung gemacht. Er schreibt 1680 in „Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen" I. S. 326: Es ist eine betrübte Unart unserer Zeit, daß man so fertig und geschwind ist, eine Lehre, die etwa nicht alle Tage gehört oder mit einigen nicht täglich gewohnten Worten vorgetragen oder von jemand, den man wohl sonsten in Verdacht gezogen hat, als gern in Verdacht ziehen wollte, getrieben wird, oder auf andere Weise nicht gar angenehm ist, ob sie wohl der heiligen Schrift, deren Arten zu reden und der Glaubenslehre ganz gemäß ist, in Verdacht eines Irrthums zu bringen oder gar alsobald öffentlich ohne genugsamen Beweis dessen zu beschuldigen; gemeiniglich aber wo man nur das Geringste in alten oder neuen Ketzereien findet, das einigermaßen etwas mit den Worten, die etwa ein christlicher Lehrer gebraucht, gemein hat, sogleich den Namen solcher Ketzereien aufzubürden.

Digitized by Google

genannten Theologen, daß ich es nur als Schickung erkennen konnte, auch diesen Gegner in meine Erörterungen aufzunehmen. Uebrigens will ich nicht verschweigen, daß ich unter diesen Umständen ihm eine gewisse Dankbarkeit widme, weil er mir so viele Anlässe dazu dargeboten hat, meine ihm anstößigen Ueberzeugungen zu vertheidigen.

Damit ich nun zu einem guten Schlusse komme, will ich zur Entschuldigung meiner Gegner noch einen Mann in Erinnerung bringen, der vor 200 Jahren über Metaphysik ähnliche undeutliche Gedanken gehegt hat, wie sie. Spener (Bedenken I. S. 420) spricht einmal die richtige Erkenntniß aus, Metaphysik sei die Lehre von den allgemeinen Begriffen, die in allen Disciplinen gebraucht werden. Aber zugleich in demselben Satze erklärt er für die wahre Metaphysik, die noch fehlt, eine „rechtschaffene Erkenntniß der doctrinae spirituum". Das kann doch nur der Lehre von den Engeln gelten? Und unter dieser Voraussetzung kann man Spener nur so verstehen, daß Metaphysik die specifische Erkenntniß göttlicher Dinge sei. Wie verhält sich aber diese Annahme zu der richtigen Bestimmung von Metaphysik, welche ja Spener kennt? Aber eben diese Verwirrung bezeugt er noch bei anderer Gelegenheit (III. S. 535). In dem Streit über die Bedingungen der Theologie, ob deren Subject unwiedergeboren sein dürfe oder wiedergeboren sein müsse, giebt er seinem Gegner Dilfeld seine (die erste) Behauptung für den Fall zu, daß man die cognitio dei vera sensu logico verstehe. Er verneint jedoch die Behauptung des Gegners, wenn cognitio dei vera sensu metaphysico zu verstehen ist. Denn in diesem Falle sei die wahre Gotteserkenntniß unter der Bedingung gemeint, daß darin alles geleistet ist, was zu einer cognitio divina gehört. Das ist wiederum nicht verständlich, wenn nicht metaphysische Erkenntniß gleich Erkenntniß aus religiösem Interesse gemeint ist, und diese Verwechselung ist nur möglich, wenn Metaphysik und Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge identisch genommen werden. Man sieht, das Nest für die Verwirrung, welche ich zu lösen versucht habe, ist von ziemlich alter Herkunft. Darf ich mich der Hoffnung hingeben, es nicht blos ausgehoben, sondern auch es so zerstört zu haben, daß keine theologischen Windeier mehr darin gelegt werden können?

Geschrieben am zweiten Pfingsttage 6. Juni 1881.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

Fides implicita.

Eine Unterſuchung

über

Köhlerglauben, Wiſſen und Glauben, Glauben und Kirche

von

Albrecht Ritſchl,
† 20. März 1889.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1890.

Digitized by Google

Vorrede des Herausgebers.

Unter den hinterlassenen Papieren meines seligen Vaters befindet sich nur ein Manuscript, welches von ihm zum Druck bestimmt war. Dieses übergebe ich nun der Oeffentlichkeit. Die Schrift, deren Gegenstand eine geschichtliche Untersuchung des Begriffs der fides implicita und des Bereichs seiner Geltung seit Petrus Lombardus ist, hat von ihrem Verfasser nicht mehr ganz zum Abschluß gebracht werden können. Sie ist die Frucht seiner letzten Lebensjahre, und bei ihrer Abfassung, welche ihn nach der Vollendung des dritten Bandes seiner Geschichte des Pietismus neben Geschäften und Arbeiten anderer Art seit 1886 beschäftigte, ist der Entschlafene theilweise schon durch Störungen seines körperlichen Befindens gehemmt worden, welche Vorboten seiner letzten Krankheit waren. Dennoch wird jeder auch an dieser Schrift die eigenthümliche Frische und Kraft nicht verkennen, welche ihrem Verfasser erhalten blieb, bis seiner müden Hand die Feder auf immer entsank.

Das Werk besteht aus zwei Theilen. Davon ist der größere erste, welcher die Geschichte der fides implicita im Katholicismus enthält, vollständig vollendet. Der zweite Theil, welcher die Untersuchung desselben Begriffs im Zusammenhang mit dem Begriffe des Glaubens überhaupt, des Wissens und der Kirche auf das Gebiet des Protestantismus ausdehnt, war auf 5 Capitel (11—15) angelegt. Von diesen sind die Capitel 11, 12, 15 gleichfalls vollendet. Auch Capitel 13 war im ersten Entwurf fertig. Mein Vater hat dann aber von den darin behandelten vier Fragen die beiden letzten, nach der Selbständigkeit und nach der Deutlichkeit des Wissens, augenscheinlich

Digitized by Google

auf Veranlassung von Kaftan's Erörterungen über Wissen und Wissenschaft in seinem Werke über die Wahrheit der christlichen Religion, einer nochmaligen Umarbeitung zu unterziehen begonnen. Diese hat sich vollständig nur noch auf die dritte Frage, nach der Selbständigkeit des Wissens, erstreckt, sie bricht aber ab nach den ersten Erörterungen über den vierten Gegenstand des Capitels, die Deutlichkeit des Wissens, und reicht bis zu den Worten: „begegnet sein würden" (S. 81). Danach habe ich den Schluß des Capitels nach der ersten Ausarbeitung abdrucken lassen, welche sich ohne Lücke an den in der zweiten Ausarbeitung gegebenen Gedankengang anschließen ließ.

Was in dem fehlenden vorletzten Capitel hat behandelt werden sollen, darüber kann ich keine sichere Mittheilung machen, da weder ich, noch die anderen Theologen, mit denen mein Vater über seine Schrift gesprochen hat, uns erinnern, daß er darüber eine specielle Angabe gemacht hat. Ich kann daher nur die Vermuthung aussprechen, daß das nicht mehr begonnene Capitel dazu dienen sollte, die richtige Auffassung von der Kirche unter Rücksicht auf Luther's, Zwingli's, Calvin's Aeußerungen darüber zu finden. Denn im Anfang von Capitel 11 (S. 56) wird die doppelte Absicht ausgesprochen, daß die angestellte Untersuchung „für die Auffassung des evangelischen Glaubens und des evangelischen Kirchenwesens nutzbar gemacht" werden solle. Das erstere ist in Capitel 11—13 unter Verwerthung der dazu dienlichen Kundgebungen Luther's, Zwingli's, Calvin's geschehen. Die „Auffassung des Kirchenwesens" kommt jedoch überhaupt nur in dem letzten Capitel zur Sprache, worin aber bis auf die letzten Seiten nur Melanchthon's Ansichten über die Kirche sowohl als über den Glauben behandelt werden. Also fehlt im Zusammenhange des Ganzen ein Eingehen auf Luther's, Zwingli's und Calvin's Gedanken über die Kirche, welches aber nach dem übrigens eingeschlagenen Gange der Untersuchung zu postuliren wäre, um diese gemäß der mit ihr verbundenen Absicht vollständig erscheinen zu lassen.

Ueber den Titel seines Werkes hat mein Vater keine abschließende Bestimmung mehr getroffen. Indem er freilich die lateinische Bezeichnung des von ihm behandelten Gegenstandes

Digitized by Google

zu vermeiden bemüht war, hat er zeitweise daran gedacht, durch Nennung der von ihm untersuchten Hauptbegriffe und ihrer Verhältnisse zu einander den Ausdruck fides implicita schon im Titel zu umschreiben. Von diesen Versuchen eine kurze und verständliche deutsche Bezeichnung des besprochenen Gegenstandes zu finden, habe ich die von meinem Vater am meisten bevorzugte Fassung als Nebentitel angegeben. Daß aber als Haupttitel dennoch der Ausdruck Fides implicita beizubehalten sei, konnte um deswillen nicht zweifelhaft erscheinen, weil mein Vater ursprünglich keinen anderen Titel für seine Schrift im Sinne hatte, und weil die Anlage der ganzen Abhandlung, ausschließlich aber die Erörterung des ersten Theils, auf die Ueberschrift Fides implicita berechnet ist.

Die angeführten Citate haben mein Schwager, Privatdocent Lic. Weiß in Göttingen und ich verglichen. Einige Ungenauigkeiten sind dabei stillschweigend berichtigt worden. Zu den Angaben aus Luther's Schriften, welche mein Vater nur stellenweise nach der Erlanger Ausgabe, sonst nach Walch citirte, habe ich durchgehends die Fundorte in jener, in einem Falle auch den Ort in der kritischen Ausgabe hinzugefügt. Einige Schreibfehler habe ich gleichfalls berichtigt. Dagegen habe ich mich zu sonstigen Veränderungen nicht berechtigt erachtet. So sind freilich hier und da Unebenheiten des Stils stehen geblieben, da es meinem Vater nicht vergönnt war, die letzte Feile an sein Werk anzulegen. Ein anderer aber, als der Verfasser selbst, hätte diese Aufgabe nicht übernehmen können, ohne zugleich der Eigenthümlichkeit seiner Diction zu nahe zu treten.

Kiel, 20. März 1890.

Otto Ritschl.

Digitized by Google

I.

1. In einer Streitschrift gegen Zwinglianer[1]) erzählt Luther folgendes. „Also sagt man, wie ein Doctor habe einen Köhler zu Prag auf der Brücke aus Mitleiden, als über einen armen Laien, gefragt: Lieber Mann, was glaubst du? Der Köhler antwortet: Das die Kirche glaubt. Der Doctor: Was glaubt denn die Kirche? Der Köhler: Das ich glaube. Danach da der Doctor hat sollen sterben, ist er vom Teufel so hart angefochten im Glauben, daß er nirgend hat können bleiben, noch Ruhe haben, bis er sprach: Ich glaube, das der Köhler glaubt. Wie man auch von dem großen Thoma Aquino sagt, daß er an seinem Ende vor dem Teufel nicht hat bleiben können, bis er sprach: Ich glaube, was in diesem Buch steht, und hatte die Bibel im Arm. Aber Gott verleihe uns solchen Glaubens nicht Viel. Denn wo diese nicht anders haben, denn also geglaubt, so haben sich beide, Doctor und Köhler in den Abgrund der Hölle hineingeglaubt." Das letzte Urtheil mag zunächst dahin gestellt bleiben; jedenfalls ist diese fides implicita auf dem Boden christlichen und kirchlichen Lebens, welcher von Luther befruchtet worden ist, nicht wünschenswerth. Aber die Geschichte dieses Begriffs, seine Entdeckung, seine wechselnde Beurtheilung, endlich der Umfang, in welchem er hin und her zur Geltung gekommen ist, ist jedenfalls merkwürdig im Verhältniß zu dem System des römischen Katholicismus.

Der theologische Ort, an welchem die Unterscheidung zwi-

1) Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, sich vor Zwinglischer Lehre und Lehrern zu hüten. 1533. Walch XVII. S. 2442. Erl. Ausg. XXVI 2. Aufl. S. 377 f.

Digitized by Google

schen fides explicita und implicita wurzelt, ist in dem dritten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus († 1164) die 25. Distinction. Wie der Begriff des Glaubens nach dem Hebräerbrief Cap. 11 bestimmt wird, so folgert dieser Lehrer an der Hand Augustin's und unter Vergleichung von Hebr. 11, 39. 40 und Act. 4, 12, daß auch die Gerechten im alten Bunde nur durch den Glauben an Christus selig geworden sind, dessen zukünftiges Erscheinen, Sterben, Auferstehen und Richten sie glaubten. In dem zweiten Capitel der 25. Distinction fährt er in der Beurtheilung der vorchristlichen Gerechten fort. Ihnen ist, wie er behauptet, das Geheimniß der Menschwerdung Christi offenbart worden, und dadurch haben sie die Seligkeit erreicht. Allein jenes ist mit Unterschied geschehen. Facta est revelatio vel destincta vel velata, vel in aperto, vel in mysterio. Jener Fall trifft auf Abraham und Mose und die anderen Führer zu, auf die maiores, qui distinctionem articulorum fidei habebant. Der andere Fall bezieht sich auf die simplices, quibus revelatum erat, ea esse credenda, quae credebant illi maiores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant. Diese Gruppe der vorchristlichen simplices ist nachher wieder bezeichnet: ita (et nunc) minus capaces ex revelatione sibi facta maioribus credendo inhaerebant, quibus fidem suam quasi committebant, unde Job. (1, 14): Boves arabant et asinae pascebantur iuxta eos. Simplices et minores sunt asinae pascentes iuxta boves, quia humilitate maioribus adhaerendo in mysterio credebant, quae et illi in mysterio docebant, qualis forte fuit vidua Sareptana. Nun aber wird als Vordersatz zu dieser Aussage über die vorchristlichen Gerechten[1]), in der Form einer beiläufigen Vergleichung ausgesprochen, daß der gleiche Unterschied, wie unter den Alten, auch in der gegenwärtigen Kirche obwalte. Sicut et in ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt, quae in symbolo continentur (credunt enim, quae igno-

1) In diesem Satze (der Ausgabe Paris 1575) macht et nunc den Eindruck, als ob von gegenwärtigen Erscheinungen die Rede sei. Da aber übrigens in dem Satze die Beziehung auf die Alten deutlich ist, so ist et nunc wahrscheinlich ein Lesefehler anstatt tunc.

Digitized by Google

rant, habentes fidem velatam in mysterio) ita etc. Es ist nicht möglich zu ergründen, warum der Schriftsteller das, was für die Kirche gegenwärtig bedeutsam war, so beiläufig berührt hat. Wenn es jedoch mehr interessirt, seine Ansicht über diese Sache festzustellen, so darf man wohl bei den simplices in der Kirche den für die vorchristlichen Gläubigen geltenden Umstand absetzen, daß sie durch besondere Offenbarungen angewiesen worden wären zu glauben, was die maiores glauben. Denn der Glaube der Christen setzt die allgemeine, öffentliche, geschichtliche Offenbarung voraus. Im Uebrigen sind die Gruppen der Gläubigen in den beiden Zeitepochen gleich charakterisirt. In dieser Beziehung aber kommt es darauf an, den Sprachgebrauch festzustellen. Da nun fides velata und fides distincta in Anwendung auf die Alten sich mit revelatio velata et distincta decken, so ist unter fides in beiden Fällen der Glaubensinhalt zu verstehen. Dabei wird die subjective Function des Glaubens in beiden Fällen als identisch angenommen, wie sich aus der das Capitel einleitenden Frage ergiebt: Quid dicetur de illis simplicibus, quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui p i e colebant, quod eis traditum fuit? In dieser Erörterung des Lombarden wird die Unterscheidung aufgestellt, welche von da an die Lehrer der katholischen Kirche zu beschäftigen nicht aufgehört hat. Ohne Zweifel entsprach sie einer Schwierigkeit, welche früher nicht empfunden worden ist. Denn der Lombarde hat das Capitel ohne Beziehung auf patristische Auctoritäten geschrieben. Vielleicht hat er sie aber verschwiegen. Denn spätere Theologen machen es wahrscheinlich, daß ihm gewisse verwandte Aeußerungen von Vätern vorgelegen haben[1]). Jedenfalls hat seine Unterscheidung von fides velata

1) Gregor der Große (Moralia in Iobum lib. II. cap. 30) erklärt die Stelle aus Hiob 1, 14 ähnlich: Quid aliud per asinas quam quosdam simpliciter viventes accipimus? Quae bene juxta boves pasci referuntur, quia mentes simplicium, etiam cum alta capere non possunt, eo magis vicinae sunt, quo et fraterna bona sua per caritatem credunt, cumque invidere alienis sensibus nesciunt, quasi in pastu se minime dividunt. Simul ergo se asinae cum bobus reficiunt, quia prudentibus coniunctae tardiores eorum intelligentia pascuntur. Je-

Digitized by Google

und distincta den Anlaß dazu gegeben, daß nachher auch von dem Glaubensact als credere explicite oder implicite geredet worden ist.

Diese Begriffe und was zu ihnen gehört, treten bei Wilhelm, Lehrer in Paris, nachher Bischof von Auxerre (Guilelmus Altissiodorensis), gestorben 1215, zuerst auf in seinem Commentarius in IV. libros Sententiarum, lib. III. tract. 3. cap. 1. qu. 5. Die Entscheidung, welche er den von ihm vorgeführten Einwendungen abgewinnt, ist folgende: Praelati debent instruere simplices et simplices debent inniti fidei ipsorum, quia sufficit simplicibus, si aliquos articulos fidei credunt explicite et alios implicite. Sed praelati tenentur credere omnes explicite, quia tenentur reddere rationem de ea quae est in eis fide, spe, caritate. Credere autem implicite est credere in hoc universali, quicquid credit ecclesia, credere esse verum. Diese Terminologie erweist sich einmal als Abwandlung derjenigen, in welcher sich der Lombarde bewegt hat. Denn der entfaltete und der eingewickelte Glaube ist eigentlich gemeint von den Glaubensartikeln; erst durch eine ungenaue Uebertragung sind diese Eigenschaften an der Glaubensfunction verständlich. Die ursprüngliche und nothwendige Beziehung auf den Glaubensinhalt oder die Glaubensartikel tritt deutlich darin hervor, daß für credere implicite der synonyme Ausdruck eintritt credere, quod ecclesia credit. Zu beachten ist weiterhin, wie dieser Lehrer den einfältigen Christen das credere implicite nicht in dem ganzen denkbaren Umfang zugesteht, sondern vorbehält, daß sie gewisse Artikel explicite glauben müssen. Er hat nur unterlassen dieselben näher zu bezeichnen.

2. Zu einer umfangreicheren Berechtigung der fides im-

---

doch fehlt hier die Unterscheidung beider Klassen in der Art des Glaubens, welche der Lombarde aus der Stelle des Hiob herausgelesen hat. Hingegen ist seine Unterscheidung des vorchristlichen und des christlichen Glaubens vorgebildet durch Augustin contra Faustum lib. XIX. cap. 14: Tunc et occulta erat fides. Nam eadem credebant eademque sperabant omnes iusti et sancti etiam temporum illorum .... Nunc autem revelata est fides, in quam conclusus erat populus, quando sub lege custodiebatur.

Digitized by Google

plicita, als dieser Theoretiker zuließ, sah sich ein Praktiker, nämlich dessen Zeitgenosse, der Papst Innocenz III. († 1216) veranlaßt. Eine merkwürdige Kundgebung desselben findet sich in Gabriel Biel's Inventarium lib. III. dist. 25. qu. unica, art. 1. nota 2 angeführt. Nachdem Biel die Definition, welche Occam über credere implicite aufstellt, mitgetheilt hat, worin besonders das Merkmal hervorgehoben wird, daß, wer in jener Weise glaubt, dadurch die hartnäckige Behauptung jedes der katholischen Wahrheit zuwider laufenden Satzes ausschließt, fährt er fort: Et de hoc Innocentius papa in de officio missae, cui alludit textus cum glossa in capite Damnamus de summa trinitate et fide catholica § Siquis, et glossa in verbum Corrigenda, ita ait: In tantum valet fides implicita, ut dicunt aliqui, quod si habens eam falso opinaretur (ratione naturali motus), patrem maiorem vel priorem filio, vel quod tres personae sint tres ab invicem localiter distantes, vel simile, non est haereticus nec peccat, dummodo hunc errorem pertinaciter non defendit, et hoc ipsum credit, quia credit ecclesiam sic credere, et suam opinionem fidei ecclesiae supponit. Quia licet sic male opinetur, non tamen est illa fides sua, immo fides sua est fides ecclesiae. Immo quod amplius est, nedum haec fides implicita ab haeresi et peccato defendit, sed etiam meritum facit et conservat in eo, quod errans falsum opinatur, quia sic putat ecclesiam credere, quod verum est, si error fuerit invincibilis. Unde siquis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquid contrarium fidei, de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab ecclesia, et ita captivaret intellectum suum credendo illud propter deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur. Eliceret enim actum propter deum ex caritate, qui omnia credit secundum apostolum, licet crederet secundum conscientiam erroneam. Non enim omnis credens secundum conscientiam erroneam peccat, sed qui credit aut agit contra conscientiam culpabiliter erroneam. Invincibilis autem error, qui manet, postquam conscientia tantam in-

Digitized by Google

quisitionem fecerat, quantam tenebatur et debuit, culpam non habet.

Die Schrift von Innocenz de officio missae, aus welcher Biel diese Stelle entlehnt, ist nun nicht identisch mit den sechs Büchern de mysteriis missae, welche sich unter den gedruckten Werken des Papstes im vierten Bande der Ausgabe von Migne befinden. Das Citat ist in dieser Schrift nicht enthalten. Aber es findet sich überhaupt nicht in denjenigen Schriften dieses Papstes, welche im Druck vorliegen. Nun sind von dessen Briefen das vierte, sechzehnte, achtzehnte und neunzehnte Buch verloren. Man könnte also daran denken, daß der Titel de officio missae einen Brief in einem dieser Jahrgänge bezeichnete. Jedoch unterscheidet sich die scholastische Darstellung in dem Citat von dem Briefstil des Papstes; deshalb bleibt die Frage, welcher Herkunft die vorliegende Stelle ist, unentschieden. Ja man könnte Zweifel erheben, ob dieselbe auf Innocenz III. zurückzuführen und nicht vielmehr Innocenz IV. zuzuweisen sei. Allein auch von diesem Papst ist es nicht bekannt, daß er de officio missae geschrieben habe. Außerdem aber will Biel die Stelle dem dritten Innocenz anrechnen, indem er das hinzufügt, was mit cui alludit beginnt. Damit nämlich wird ganz deutlich auf ein Decret des von Innocenz III. gehaltenen elften Lateranconcils von 1215 angespielt, welches in die Decretalensammlung Gregor's IX. aufgenommen ist, in deren erstem Buch den ersten Titel ausfüllt und die Ueberschrift de summa trinitate et fide catholica führt. In diesem unter Innocenz' Namen eingeführten Concilbeschluß richtet sich das zweite Capitel mit dem Anfangsworte Damnamus gegen den Abt Joachim von Floris, welcher dem Lombarden als häretisch und wahnsinnig vorgerückt hatte, daß er in der Unterscheidung der göttlichen Substanz von den drei Personen, deren besondere Attribute jener nicht zukämen, eine Quaternität anstatt der Trinität aufstelle. Als eigene Meinung Joachims wird darauf angeführt, daß die una essentia oder natura, in welcher die drei göttlichen Personen zusammentreffen, Collectiveinheit sei, wie viele Personen Ein Volk und viele Gläubige Eine Kirche ausmachen. Nachdem diese Behauptung widerlegt ist, folgt in dem Para-

Digitized by Google

graphen Si quis noch die Erklärung, daß wer die Meinung Joachim's billige oder vertheidige, als Häretiker gemieden werden solle. Dadurch aber soll dem Kloster Floris kein Nachtheil zugefügt werden, weil dort regelmäßige Einrichtung und heilsame Uebung bestehen, hauptsächlich aber, weil Joachim selbst alle seine Schriften dem apostolischen Stuhle zur Beurtheilung oder auch zur Verbesserung in einem von ihm unterschriebenen Briefe übergeben habe, in qua firmiter confitetur, se illam fidem tenere, quam Romana tenet ecclesia, quae cunctorum fidelium mater est et magistra[1]). In diesem Satze findet Biel die Anspielung auf die von ihm mitgetheilte Erörterung des Innocenz, in welcher fides implicita und credere, quod ecclesia credit gleiche Bedeutung haben. Die Schrift de officio missae, auf welche das Decret des Concils anspielt, muß also, nach Biel's Urtheil, vor 1215 geschrieben sein, und zwar eben von Innocenz III. An der Echtheit der aus dieser Schrift angeführten Stelle darf man nicht zweifeln. Es ist dafür von keinem Gewicht, daß die späteren Schriftsteller, welche Biel gelesen haben und ausdrücklich die in der Vorlage ausgedrückte Erweiterung des Umfanges der fides implicita mißbilligen, die Auctorität Innocenz III. nicht antasten. Indem nämlich die späteren Schriftsteller überhaupt keine Absicht auf vollständige Kritik der Ueberlieferung richten, so nimmt von der Entscheidung Innocenz III. kein Nachfolger Biel's Notiz. Allein eine indirecte Bestätigung der Echtheit seines Citates wird noch nachgewiesen werden.

Was jedoch die Sache betrifft, so ergiebt sich aus dem ersten Satze Innocenz III., daß der Ausdruck fides implicita im Anfang des 13. Jahrhunderts noch nicht allgemein gangbar gewesen ist, ferner, daß er ebenso wie bei Wilhelm von Auxerre nicht den Glaubensinhalt bezeichnet, sondern eine Art des Glaubensactes in Beziehung auf den Glaubensinhalt. Merkwürdig ist es nun, daß es der die Ketzer verfolgende Papst ist,

1) Der Brief in Nic. Eymerici Directorium inquisitorum cum comm. Franc. Pegne (Venet. 1607) p. 5. Derselbe ist vom Jahre 1200 und enthält den Gedanken im Text zwar nicht wörtlich, aber sinngemäß.

Digitized by Google

welcher diese Art des Glaubens zugesteht. Indessen erklärt sich seine Nachsicht im vorliegenden Falle gerade aus jener vorherrschenden Beschäftigung. Er will nämlich offenbar die Ungelehrten möglichst vor der Gefahr schützen, bei der unfreiwilligen Begehung vor Irrthümern in der Lehre als Ketzer betrachtet und behandelt zu werden. Wer in der Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen, aus Unkenntniß der Trinitätslehre deren Beziehungen falsch deutet, wer ferner nach erhaltener Belehrung, daß die Kirche nicht so glaube wie er, nicht hartnäckig (pertinaciter) auf seiner Meinung besteht, ist weder Ketzer, noch hat er Sünde begangen. Denn in dem gesetzten Fall ist nicht die irrige Meinung ihm als sein Glaube anzurechnen, sondern seine Absicht, den Glauben der Kirche zu hegen. Ja der Papst geht in der Hochschätzung solcher fides implicita so weit vor, in ihr ein Verdienst nachzuweisen, wenn einer, der zur fides explicita nicht verpflichtet ist, aus Liebe zu Gott der Predigt seines kirchlichen Vorgesetzten auch in demjenigen Glauben schenkt, was derselbe wider die Kirchenlehre ausspräche, sofern der Hörer annimmt, es sei wirklich der Glaube der Kirche. Unter dieser Voraussetzung würde auch die Zustimmung zu widerkirchlicher Predigt Verdienst erwerben. Denn wenn bei demjenigen Maße der Prüfung solcher Predigt, welches für den Laien pflichtmäßig und möglich ist, der Irrthum nicht gefunden, also auch nicht überwunden wird, so haftet an dem Glauben an falsche Lehre keine Schuld. Die Absicht aber, um Gottes willen, in der Gefangennehmung des Verstandes sich der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen, ist Verdienst, auch wenn man ohne die Möglichkeit selbständiger Prüfung auf falsche Lehre sich einläßt.

3. Für den Beginn des 13. Jahrhunderts ist also die Terminologie in der Darstellung des vorliegenden Thema, welche nachher den Platz behauptet hat, durch Wilhelm von Auxerre und Innocenz III. bezeugt. In der Privilegirung der fides implicita geht jedoch der Papst weiter, als der zeitgenössische Gelehrte, welcher vorbehält, daß die Laien gewisse Glaubensartikel explicite und nur andere implicite glauben sollen. In dieser Hinsicht schließt sich demselben ein anderer Theolog

Digitized by Google

an, Wilhelm von Auvergne (Alvernus), welcher von 1228 bis 1249 Bischof von Paris gewesen ist. In seinem Tractat De fide[1]) Cap. 2 berührt er den Gegenstand in folgenden Sätzen: Vir sapiens, qui novit et credit in particulari sive explicite et expresse singulos fidei articulos, et vir simplex, qui paucos credit in singulari et expresse, sed cum credit verum esse in universali, quicquid ille vir sapiens credit, non est diversus in fide ab ipso sapiente, etsi forte in modo fidei. Eadem enim credit omnia in universali, quae vir ille sapiens credit in particulari. Uebrigens ergiebt sich hieraus eine Bestätigung dessen, was Innocenz angedeutet hat, daß die Terminologie noch schwankte. Hat der Auvergner zwar den Ausdruck credere explicite, so gebraucht er doch nicht das entsprechende credere implicite. Ihm ist vielmehr credere in particulari und in universali geläufiger. Nun ist es deutlich, daß diese Alternative ursprünglich an das Object, die Glaubensartikel, angeknüpft ist; nichts desto weniger ist durch diese Prädicate hier auch die Art des subjectiven Glaubens bezeichnet. Allein die Herkunft der Distinction aus der Rücksicht auf das Glaubensobject wird durch den Satz gesichert, daß der Weise und der Einfältige sich im Glauben(sinhalt) nicht unterscheiden, wenn auch in der Art des (subjectiven) Glaubens. Demgemäß heißt es nachher: Una est fides, quam tenet et praedicat ecclesia sanctorum et ecclesia catholica. Jedoch bleibt die ganze Betrachtung in der Nähe des Lombarden, sofern dem simplex nicht die Kirche, sondern der ausführlich Glaubende vir sapiens gegenübergestellt wird, an welchem jener sich zu messen hat. So abweichend also konnte sich gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts ein Schriftsteller über die Sache äußern, nachdem präcisere Formeln schon früher durch hervorragende Auctoritäten in Gebrauch gesetzt waren.

Hingegen wird die von Innocenz III. eröffnete Zulassung der fides implicita theils fortgesetzt, theils erweitert von Innocenz IV. (Sinibald Fiesco), welcher als Papst (1243—1254) einen Commentar über die fünf Bücher der Decretalen (Gregor's IX.) geschrieben hat: Apparatus quinque librorum decre-

1) Opera ed. Barthol. Ferronius. Aurel. 1674. Vol. I. p. 12b C.

Digitized by Google

talium, Argentiniae 1478. Zu dem schon berührten ersten Capitel des ersten Buches der Decretalen de summa trinitate et fide catholica, trifft er folgende Entscheidungen[1]). 1. Es giebt ein gewisses Maß des Glaubens, zu welchem jeder verpflichtet ist, und welches den Einfältigen und vielleicht allen Laien genügt, nämlich, daß jeder Erwachsene glaube, daß Gott ist und Vergelter für alle Guten ist. Ebenso müssen Alle die anderen Artikel implicite glauben, nämlich daß alles wahr ist, was die allgemeine Kirche glaubt. 2. Dieses Maß des Glaubens müssen alle den Kirchen Vorgesetzte (praelati ecclesiarum), welche Seelsorge treiben, überschreiten. Diese müssen die Glaubensartikel, welche im Glaubensbekenntniß enthalten sind, explicite et distincte scire. Denn die Bischöfe müssen mehr wissen (scire), weil sie es verstehen (scire) sollen, über die Glaubensartikel jedem Rechenschaft abzulegen, der sie fordert. Wir behaupten jedoch nicht, daß sie gehalten sind, auf dem Fleck über alles zu antworten, sondern nach vorher gehaltener Ueberlegung, und wenn es nöthig ist, gemäß dem Rathe Anderer. Der Papst aber und andere höhere Vorgesetzte können aus gewissen Gründen durch Dispens weniger Unterrichtete und weniger Strebsame bei der Pfründe erhalten. 3. Für die niederen Kleriker genügt es, wenn sie arm sind, und dem Lernen nicht obliegen können, weil sie keine Lehrer oder kein Geld haben, und ihren Unterhalt mit Handarbeit suchen müssen, daß sie von den Glaubensartikeln wissen, was für die einfältigen Laien genügt; nur kommt dazu ein Weniges mehr, wie in Hinsicht des Altarsacramentes. Sie müssen nämlich glauben, daß in demselben der wahre Leib Christi hervorgebracht wird. Dies also müssen sie explicite glauben, weil sie täglich und dauernd sich damit mehr beschäftigen als die Laien. 4. So hoch gilt die implicita fides (ut aliqui dicunt), daß, wenn einer sie hat, nämlich glaubt, was die Kirche glaubt, aber durch einen natürlichen Grund bewogen, fälschlich meint, der Vater sei größer oder früher als der Sohn, oder die drei Personen seien drei von einander getrennte Dinge,

1) Dieselben findet man auch in Nic. Eymerici Directorium inquisitorum p. 22.

Digitized by Google

er nicht Häretiker ist und nicht sündigt, wenn er nur diesen seinen Irrthum nicht vertheidigt, und dieses glaubt, weil er meint, die Kirche glaube so, und seine Meinung dem Glauben der Kirche unterschiebt. Denn obgleich er so fälschlich meint, so ist dieser Glaube nicht der seine; vielmehr ist der Glaube der Kirche sein Glaube.

Von diesen Entscheidungen schließen sich die erste und die zweite demjenigen an, was Wilhelm von Auxerre aufgestellt hat; nur hat Innocenz IV. bestimmt angegeben, was jener verschwiegen hatte, daß die fides explicita, welche neben der übrigen fides implicita den Laien zuzumuthen ist, sich auf das Dasein Gottes und daß er Vergelter für die Guten ist, sich bezieht. Ferner lehrt die Vergleichung des 4. Punktes mit dem Fragment Innocenz III. bei Biel, daß Innocenz IV. jene Entscheidung mit ganz geringen Veränderungen aus der ersten Hälfte jener Vorlage abgeschrieben hat. Selbst die Worte ut aliqui dicunt im Eingange hat er mit herübergenommen, obgleich in der Mitte des 13. Jahrh. der Sprachgebrauch schon feststand. Diese wörtliche Uebereinstimmung mit dem durch Biel mitgetheilten Fragment von Innocenz III. bezeugt, daß der spätere Papst die Erklärung seines Vorgängers gekannt hat, beweist also indirect deren Echtheit. Allein Innocenz IV. hat sich eben begnügt, der fides implicita die Unschuld zu bezeugen, wenn mit ihr ein unabsichtlicher Irrthum in der Lehre zusammentrifft; hat es jedoch unterlassen, die andere Meinung seines Vorgängers zu copiren, welche jener Art des Glaubens in dem gesetzten Falle sogar Verdienst anrechnet. Andererseits überschreitet er in der Zulassung von fides implicita den Gesichtskreis von Innocenz III., sofern wir dessen Ansicht nur aus dem Fragment kennen, in seiner dritten Entscheidung. Das Recht zur fides implicita wird nicht blos den einfältigen Laien, oder den Laien überhaupt, sondern auch einem Theil des Klerus eingeräumt. Freilich die mit Seelsorge beauftragten Kleriker, also die Pfarrer, und die Bischöfe müssen wegen ihrer abgestuften Pflichten mit der fides explicita ausgerüstet sein; allein die Priester, welche nur mit Messelesen beschäftigt sind, dürfen, wenn ihnen die Mittel zur theologischen Bildung abgehen, sich auf die fides

Digitized by Google

implicita beschränken, mit Ausnahme der Deutung des Abendmahles auf die Transsubstantiation. Diese Nachsicht gegen eine gewisse Klasse von Klerikern ist aus den angeführten Umständen erklärlich; übrigens sollen sie, wie Innocenz IV. hinzufügt, im Beichtstuhl dazu angehalten werden, bei veränderten Vermögensumständen die Lücken in ihrer Bildung zu ergänzen. Zu bemerken ist nur, daß Innocenz III. insofern doch weiter gegangen war, als er dem theologisch gebildeten Abt Joachim die Entschuldigung seiner Ketzerei wegen seiner Erklärung, er glaube implicite, was die Kirche glaubt, angedeihen ließ. Dieser Fall jedoch hat nicht die entsprechende Regel nach sich gezogen.

Nun aber ist die Entscheidung Innocenz IV. über die fides implicita in ihrem ganzen Umfang von seinen Fachgenossen, den Kanonisten durch das Mittelalter hindurch wiederholt worden. Sie findet sich z. B. in dem Directorium inquisitorum des Dominicaners Nicolaus Eymericus, Generalinquisitors von Aragonien seit 1356, gest. 1399, und in dem Commentar zu den fünf Büchern der Decretalen von Nicolaus Tudeschus, Abt und nachher Erzbischof von Palermo (Panormitanus), gestorben 1445. Die Sätze des Papstes sind also nicht in Vergessenheit gerathen. Das hat jedoch nicht gehindert, daß Eymericus sich gegen denselben für die einschränkende Ansicht des Thomas von Aquinum ausgesprochen hat, und in demselben Sinne hat dessen Ordensgenosse Sylvester Prierias in der Summa Summarum (Bologna 1515) der Aufstellung Innocenz IV. direct widersprochen. Aber diese Erscheinungen dienen eben dazu festzustellen, daß durch das Mittelalter hindurch sich zwei Reihen von Beurtheilung der fides implicita verfolgen lassen, welche sich gegenseitig ausschließen. Denn die laxere Ansicht der beiden Innocenze findet bei den Schultheologen keinen Widerhall. Diese gehen vielmehr ihren Weg, ohne auch nur Notiz von jenen Auctoritäten zu nehmen, bis in der Schule der Nominalisten sich die Erinnerung zuerst an Innocenz IV., danach auch an Innocenz III. einstellt, und Abweichungen von den vorangegangenen Schultheologen nach sich zieht. Zusammenhängende und begründete Erörterungen der Sache bieten im 13. Jahrhundert Alexander von Hales, Albert der Große, Bonaventura

Digitized by Google

und Thomas von Aquinum dar. Da aber nach dem Zeugniß des Jesuiten Gregor von Valentia jene drei im Wesentlichen mit Thomas übereinstimmen, so wird es genügen, den Bericht auf die Darstellung von dessen Lehre zu beschränken.

4. Thomas von Aquinum zieht der fides implicita enge Grenzen. Seine Entscheidungen aber sind so genau mit seiner Unterscheidung zwischen Wissen und Glauben verknüpft, daß es unumgänglich ist, an diese zu erinnern[1]). Thomas eröffnet seine theologische Summa mit der Entscheidung, daß zwar die physischen Wissenschaften, unter denen die Metaphysik die höchste Stelle einnimmt, die Erkenntniß alles Seienden, auch die Gottes vertreten, daß jedoch außerdem eine Erkenntniß nothwendig ist, welche sich zugleich auf das Heil der Menschen und auf deren Beziehung zu Gott als ihrem Zweck richtet, und nicht aus dem menschlichen Verstande, sondern aus der göttlichen Offenbarung entspringt (I. qu. 1. art. 1). Nichts desto weniger sind das Glauben wie das Wissen Functionen des Verstandes, welche in dem assensus zum Abschluß gelangen. Aber dieses geschieht unter abweichenden Bedingungen (II, 2. qu. 1. art. 4). Im Wissen wird man von dem Object selbst zur Zustimmung bewogen, entweder durch sinnliche Anschauung, oder, wie bei den ersten Grundsätzen, durch unmittelbare Evidenz, oder indem man von einem gewußten Gegenstand durch Schlüsse zu anderem Wissen fortschreitet. Hingegen in der Meinung und in dem Glauben erreicht der Verstand die Zustimmung nicht schon durch das Erkenntnißobject auf zureichende Weise, sondern erst mit der Unterstützung der Willensfreiheit. Unter diesem gemeinsamen Merkmale tritt die Meinung ein, wenn die Erkenntniß von Zweifel und von Furcht vor der anderen Möglichkeit begleitet ist, der Glaube, wenn mit der Willensentscheidung Gewißheit zusammentrifft. Durch die Betheiligung der Willensfreiheit kann dann der Glaube als Zustimmung Verdienst erwerben (II, 2. qu. 1. art. 4. qu. 2. art. 9).

Wissen und Glauben beziehen sich nicht auf dasselbe. Denn

1) Das Folgende wird aus II, 2. qu. 1. 2. mit Hinzuziehung von I. qu. 1. 2. geschöpft.

Digitized by Google

das Wissen schließt gewissermaßen das Sehen in sich; die Gegenstände des Glaubens aber sind nach Hebr. 11 unsichtbar. Und wenn man auch durch Demonstration wissen kann, daß Gott Einer ist, so kann man doch nur glauben, daß er dreieinig ist. Was ferner beim Glauben als Beweis vorkommt, ist entweder aus der Auctorität der heiligen Schrift abgeleitet, oder besteht in der Ueberredung, es sei nicht unmöglich, was dem Glauben vorgetragen wird (II, 2. qu. 1. art. 5). Das Wissen also ist in der Evidenz der Principien, in der Kraft der sinnlichen Anschauung, in der Sicherheit der Schlüsse zum Behufe des Beweises selbständig, der Glaube in der Abhängigkeit von der Offenbarung unselbständig. Dazu kommt noch ein anderer Unterschied innerhalb des gleichen Merkmals beider, nämlich der festen Zustimmung (II, 2. qu. 2. art. 1). Die Entscheidung des Wissenden über Wahr und Falsch richtet sich nach Erwägungen von vollkommener Deutlichkeit; die Zustimmung des Glaubenden zum Inhalt der Offenbarung und die Erkenntniß dieses Inhaltes ist nicht von derjenigen vollkommenen Deutlichkeit, welche dem Gesichtssinne im höchsten Grade zusteht (cognitio credentis non est perfecta per maximam visionem), und hierin trifft der Glaubende trotz seiner Zustimmung mit denen zusammen, welche nicht wissen, sondern nur meinen oder Vermuthung hegen oder gar zweifeln.

Diese Erörterungen des Thomas sind ohne Zweifel durch die Absicht geleitet, das Wissen und das Glauben innerhalb ihres Gattungsbegriffes, nämlich als Verstandesfunctionen mit Zustimmung zu den Objecten, als entgegengesetzte Arten zu bestimmen. Allein er hat diese Absicht nicht durchgeführt. Wenn man erwägt, daß er als Merkmale des Wissens die Selbständigkeit und die Deutlichkeit der Gegenstände, als Merkmale des Glaubens die Unselbständigkeit gegen die Auctorität der Offenbarung und die Undeutlichkeit der Gegenstände gefunden hat, so ist durch die negative Art dieser Merkmale, im Vergleich mit der positiven Art der Merkmale des Wissens, das Glauben als eine Abart des Wissens erwiesen. Dieses Ergebniß unserer Beurtheilung seiner Aufstellungen wird auch noch durch eine andere Erörterung bestätigt. Gleich im Ein-

Digitized by Google

gang der theologischen Summa (I. qu. 1. art. 2) giebt Thomas an, warum das Glauben, welches von der Offenbarung abhängig ist, doch zugleich als Wissenschaft dargestellt werden könne. Er entscheidet darüber, daß es primäre und secundäre Wissenschaften giebt. Von jener Art sind Arithmetik und Geometrie, welche aus Grundsätzen abgeleitet werden, die dem natürlichen Verstande bekannt sind. Secundäre Wissenschaften aber sind die Lehren von der Perspective und von der Musik, von denen jene in geometrischen, diese in arithmetischen Sätzen begründet sind. Nun sind die Gegenstände des Glaubens für Gott und die Seligen Gegenstände des Wissens; sie werden den irdischen Menschen durch die Offenbarung kund, dadurch tritt nach der Analogie der secundären Wissenschaften auch der Glaube an die offenbarten Gegenstände unter die Möglichkeit, Wissenschaft zu sein. Das ist also auch nur in dem Sinne verständlich, daß das Glauben eine Abart des Wissens ist.

Die Gegenstände, auf welche der Glaube sich bezieht, liegen nach Thomas in den Glaubensartikeln vor, welche gegenseitig angepaßte Theile, also Glieder der Offenbarung sind, durch die wir zum ewigen Leben geführt werden, und deren Schauung wir dann genießen (II, 2. qu. 1. art. 6. 8). Demgemäß wird das Glaubensbekenntniß zunächst in zwei Gruppen von Sätzen zerlegt, betreffend das Geheimniß der Gottheit, deren Schauung selig macht, und das Geheimniß der Menschheit Christi, welches den Zugang zur Ehre der Söhne Gottes begründet. Jede dieser Gruppen wird auf sieben, also das Ganze auf vierzehn Artikel berechnet, indem über den Wortlaut der zwölf Sätze hinaus durch Combination sowohl der Artikel von der Dreieinigkeit, als auch der von der Menschwerdung des göttlichen Worts oder von den zwei Naturen in Christus nachgewiesen werden[1]).

Die Glaubensartikel machen den Inhalt der Offenbarung

1) Dieselbe Zählung bei Richardus de Mediavilla (Middletown), Quaest. in mag. sent. lib. III. dist. 25. art. 1. qu. 2. Johannes Duns Scotus in Sent. lib. III. dist. 25. qu. 1. art. 4. Gabriel Biel, Inventarium lib. III. dist. 25. qu. un. art. 1. nota 1. und bei allen anderen Scholastikern.

Digitized by Google

aus, sie verhalten sich also zu der theologischen Wissenschaft, wie die an sich bekannten Grundsätze der Vernunftwissenschaften zu diesen (art. 7). Wie nun in diesen Grundsätzen eine Ordnung obwaltet, der gemäß einige in anderen implicite eingeschlossen sind, so sind auch gewisse Artikel des Glaubens den anderen übergeordnet, indem z. B. in dem Satz von dem ewigen Wesen Gottes Alles eingeschlossen ist, worin unsere Seligkeit besteht, in dem Glauben an Gottes Vorsehung Alles, was zu unserem Heile gereicht, wiederum in dem Glauben an die Erlösung die Menschwerdung und das Leiden Christi. Durch diese Nachweisung gleicht Thomas den Abstand zwischen dem christlichen und dem Glauben der Väter aus, indem er gegen den Lombarden an der Hand von Eph. 3, 5 leugnet, daß diese den explicirten christlichen Glauben gehabt hätten. Aber während die Zahl der Glaubensartikel quantum ad explicationem seit der Zeit der Väter gewachsen ist, meinte Thomas gemäß der Annahme jener implicatio des Besondern und Bestimmten in dem Allgemeinen und Unbestimmten behaupten zu dürfen, daß quantum ad substantium die Glaubensartikel keine Vermehrung im Laufe der Zeit erfahren haben.

Indem ferner Thomas (qu. 2. art. 5) zu der Frage vorschreitet, ob in der Gegenwart ein Christ verpflichtet sei, etwas explicite zu glauben, so erregt es die besondere Aufmerksamkeit, mit welchen Gründen die entgegengesetzte Ansicht, die er ablehnt, ausgestattet ist. Wir haben in den drei Propositionen der Annahme, daß man den Laien nur fides implicita vorschreiben dürfe, die Meinung und die Argumente der Praktiker unter seinen Zeitgenossen zu erkennen, welche die Ansicht Innocenz III. fortsetzen. Zuerst führt Thomas gegen die Pflicht, etwas explicite zu glauben, folgendes an: Niemand ist zu etwas verpflichtet, was nicht in seiner Macht steht; aber etwas explicite zu glauben, steht nicht in der Macht eines Menschen (Christen). Denn es heißt Röm. 10, 14. 15: Wie sollen sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? wie sollen sie hören, wenn nicht einer predigt? wie sollen welche predigen, wenn sie nicht gesendet werden? Zweitens verhält es sich mit dem Glauben, wie mit der Liebe. Wie nun der

Digitized by Google

Mensch nicht zur Erfüllung solcher Gebote der Liebe, wie die Darbietung der Wange zum zweiten Backenstreich und Aehnliches ist, verpflichtet ist, sondern in diesen Fällen die bloße Bereitschaft der Gesinnung genügt, so genügt auch die Bereitschaft, das zu glauben, was von Gott vorgelegt wird, ohne die ausdrückliche Bejahung dieses Inhaltes. Drittens ist der Glaube nach Röm. 1, 5 eine Art des Gehorsams. Diese Tugend aber bedeutet nicht die Beobachtung bestimmter Vorschriften, sondern eine zum Glauben bereite Zustimmung; also braucht das Glauben nicht explicite zu sein.

Das erste Argument der Praktiker für die unbeschränkte Anerkennung von fides implicita unter den Laien ist sehr drastisch. Obgleich seit einem halben Jahrhundert die beiden Bettelorden bestanden, deren Beruf die Predigt an das Volk war, wird die Predigt, ohne welche es keine Kenntniß der Glaubensartikel giebt, als nicht vorhanden bezeichnet. Denn es wird um so weniger geleugnet werden können, daß dieses der Sinn des Satzes ist, als Thomas in seiner Erwiderung denselben umgeht. Er meint nämlich, in der Macht und in der Verpflichtung des Menschen stehe vieles, was er doch nur mit Hilfe der Gnade erreichen könne, wie die Liebe zu Gott und zum Nächsten, und ähnlich der Glaube an die Glaubensartikel. Wenn nun die Gnade den Einen zu Theil werde, so geschehe es aus der Barmherzigkeit Gottes, wenn sie den Anderen versagt bleibe, so geschehe es aus gerechter Vergeltung ihrer vorangegangenen Sünde. Das sagt er mit Berufung auf Augustin; es ist aber, wie jeder sieht, völlig indifferent gegen die Thatsache, welche die Gegner bezeugten, und setzt gerade den für Thomas übrigens geltenden Unterschied zwischen Sittengesetz und Glaubensartikeln aus den Augen, daß man zwar auf jenes durch die natürliche Erkenntniß verpflichtet ist, auf diese aber nur durch geschichtliche Offenbarung der Gnade Gottes, außerhalb deren die Glaubensartikel gar nicht vorkommen.

Thomas entscheidet nun in dem jenen laxen Ansichten entgegengesetzten Sinne, daß, weil der Glaubensgegenstand (die Glaubensartikel) es ist, wodurch der Mensch selig wird, eben die Glaubensartikel explicite geglaubt werden müssen. Außer

Digitized by Google

dieſen prima credibilia aber wird der Glaube noch durch alles in Anſpruch genommen, was die heilige Schrift als göttliche Mittheilungen umfaßt, wie daß Abraham zwei Söhne hatte, daß David Sohn Iſai's war. Dieſen Stoff genügt es implicite zu glauben, in der Bereitſchaft, ihn zu glauben, wenn man von demſelben unterrichtet wird. Nur wenn es von ſolchem Stoff der heiligen Schrift feſtſteht, daß er in der Glaubenslehre enthalten ſei, wird es erfordert, ihn explicite zu glauben. Jedoch ungeachtet dieſer Einſchränkung der Geltung der fides implicita läßt Thomas Beſtimmungen folgen, welche eine größere Nachgiebigkeit gegen die Umſtände verrathen. Indem er wie der Lombarde in der Kirche die maiores, die Lehrer und die simplices unterſcheidet (art. 6), legt er jenen eine vollere Kenntniß der Glaubensartikel und demgemäß die Pflicht auf, magis explicite credere. Den einfachen Laien aber geſteht er zu, daß ſie über die Feinheiten des Glaubens nicht geprüft werden ſollen, d. h. es ſoll regelmäßig nicht Gelegenheit gegeben werden, die fides explicita der Laien in die Erſcheinung treten zu laſſen. Sie ſollen vielmehr nur dann geprüft werden, wenn ſie in den Verdacht der Ketzerei gerathen. Wenn ſie aber in dem Bekenntniß falſcher Lehre, zu welchem ſie aus Einfalt gekommen ſind, ſich nicht hartnäckig erweiſen, ſo ſoll ihnen die Ketzerei nicht angerechnet werden. Indem dieſer Umſtand an die Entſcheidung Innocenz III. erinnert, wird es ſchwer ſein, die fides minus explicita, welche den Laien zugeſtanden wird, von der fides implicita zu unterſcheiden. Nur die Abweichung iſt deutlich, daß Thomas nicht wie Innocenz die Laien dazu bevollmächtigt zu glauben, was die Kirche glaubt. Dieſe Formel fehlt bei Thomas, und demgemäß denkt er bei der fides minus explicita der Laien doch an etwas Anderes, als was der Papſt ihnen zuließ. Das bewährt ſich noch, indem Thomas ausdrücklich die fides explicita von den Laien in Hinſicht der Geheimniſſe Chriſti wenigſtens inſoweit fordert, als dieſe den Inhalt der hohen kirchlichen Feſte ausmachen und dabei öffentlich vorgetragen werden, nicht minder den Glauben an das Geheimniß der Dreieinigkeit, da deſſen Beziehungen in der Menſchwerdung Chriſti und der Erneuerung der Welt durch ihn eingeſchloſſen

Digitized by Google

sind (art. 7. 8). Allein er gesteht auch hier wieder zu, daß die feinen Bestimmungen in den Artikeln von der Menschwerdung je nach Stand und Beruf magis vel minus explicite geglaubt werden sollen.

Es ist einmal sehr verständlich, daß der Schultheolog mit der allgemeinen Vorschrift der fides explicita die Wichtigkeit seiner eigenen Arbeit für die Kirche hervorheben wollte. Ferner steht seine Vorschrift der fides explicita für Alle in directem Verhältniß dazu, daß er in dem Bestreben, zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden, im Glauben nur eine Abart des Wissens erkannt hat, welche gegen die Deutlichkeit des eigentlichen Wissens durch Undeutlichkeit der Objecte absticht. Weil der Glaube nur Abart des Wissens ist, deshalb läßt Thomas nur den in Hinsicht der Objecte bestimmten Glauben zu. Weil aber überhaupt die Objecte für den Glauben der vollen Deutlichkeit entbehren, welche den Objecten des Wissens zusteht, kommt es für Thomas nicht darauf an, ob die Objecte des Glaubens für die simplices noch um einige Grade undeutlicher bleiben, als für die maiores, welche den Beruf des Unterrichts haben.

Das sind die erkennbaren Gründe für die Allgemeinheit der Forderung der fides explicita in der Kirche und für die Unterscheidung von magis vel minus explicite credere. Aber diese Formel ist nicht deutlich genug, um der bei den Praktikern gangbar gewordenen Anerkennung der fides implicita Widerstand zu leisten. Deshalb haben die Schultheologen sich den praktischen Motiven zur Anerkennung der fides implicita weiterhin nicht zu verschließen vermocht. Dieser Sprachgebrauch liegt bei dem Lehrer vor, welcher dem Thomas zeitlich am nächsten steht, dem Minoriten Richard von Middletown (de Mediavilla), welcher übrigens die Anforderungen des Thomas an die Laien sich zu eigen macht. Jedoch billigt er zugleich die von Jenem nicht weiter beachtete Instanz der Praktiker, daß, wenn es solche geben sollte, zu denen Christus weder selbst, noch durch die Apostel, noch durch Prediger gesprochen, noch durch Eingebung offenbart habe, was zu glauben sei, sie nur dasjenige explicite zu glauben verpflichtet seien, was unter dem Naturgesetz ge-

Digitized by Google

glaubt wurde (l. III. dist. 25. art. 4. qu. 1), d. h. das Dasein und die Eigenschaft Gottes als Vergelter.

5. Duns Scotus (Quaestiones subtilissimae in IV. libr. sent. Opus Oxoniense. Antwerp. 1620) theilt die Ansicht des Thomas von dem Unterschiede zwischen Wissen, Glauben und Meinen. Fides est super opinione, quae adhaeret uni parti contradictionis cum formidine alterius, licet sit infra scientiam, quae est ex evidentia obiecti scibilis . . . . Fides non habet certitudinem ex obiecto, sed ex veracitate testis, scilicet dei, et hoc modo fides est cum aenigmate et obscuritate, quia assentit veracitati infundentis habitum et in hoc revelantis credibilia (lib. III. dist. 23. qu. un. num. 5. 6). Die aus der Offenbarung feststehenden Glaubensartikel im Symbolum berechnete Duns ebenfalls auf vierzehn, je sieben über Gott und über die Menschwerdung Gottes. Er macht auf untergeordnete Abweichungen in der Zählung der erstern Gruppe aufmerksam, welche man auch aus der Vergleichung seiner Aufstellung mit der des Thomas ermitteln kann. Was aber bei beiden auffällt, ist, daß in dieser Eintheilung die Kirche nicht als Glaubensartikel gerechnet wird (dist. 25. qu. I. num. 4). Das ist von Einfluß, indem Duns (dist. 23) sich die Mühe giebt, von der fides acquisita die fides infusa zu unterscheiden. Dieses Problem war für Thomas nicht vorhanden, da er den Glauben als eine der drei theologischen Tugenden ausschließlich als infusa a deo angenommen hatte. Theologische Tugenden aber nennt er Glaube, Liebe und Hoffnung, weil sie Gott zum Object haben, weil wir durch sie in das richtige Verhältniß zu ihm gesetzt werden, und weil sie nur durch die göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift bezeichnet werden (II. 1. qu. 62. art. 1. II. 2. qu. 2. art. 3). An dieses zwiefache Argument des Thomas für die Geltung des Glaubens als theologischer Tugend knüpft nun aber Duns die Annahme einer fides acquisita im Unterschied von der fides infusa, und seine Entscheidung über deren Werth beherrscht seine Haltung in der Frage nach der Statthaftigkeit von fides implicita.

Als erworbenen Glauben qualificirt Duns den Glauben an die geoffenbarten Gegenstände, welcher sich nach Augustins

Digitized by Google

bekanntem Satze richtet, er glaube nicht dem Evangelium, wenn er nicht der katholischen Kirche glaubte, die die Bücher des Kanons und ihren Inhalt beglaubigt (dist. 23. qu. un. num. 4). Die Auctorität der Kirche aber versteht Duns in derselben Art, in welcher anerkannte Schriftsteller für die Geschichten, die sie erzählen, Glauben in Anspruch nehmen. Wer demgemäß und in Folge der gehörten Predigt (num. 5) Glauben erwirbt, scheint nun eines eingegossenen Glaubens nicht zu bedürfen. Indessen der eingegossene Glaube überbietet den erworbenen (num. 6), indem er sich nicht mehr auf menschliche Auctorität stützt, sondern in den geoffenbarten Wahrheiten die Wahrhaftigkeit des Offenbarers ergreift, welcher die Glaubenswahrheiten dadurch offenbart, daß er den habitus des Glaubens eingießt. Darin liegt, daß man die einzelnen Wahrheiten der Offenbarung nicht gemäß ihrer besonderen Gründe annimmt, sondern weil sie in der Wahrhaftigkeit Gottes als der ersten Wahrheit begründet sind, und daraus geschöpft werden können.

Nun scheint es freilich, als ob der eingegossene Glaube von dem erworbenen abhängt und dadurch weniger sicher ist als dieser (num. 8). Nämlich mit dem eingegossenen Glauben stimmt man der Dreieinigkeit Gottes zu als einer von Gott offenbarten Wahrheit; allein daß Gott Offenbarungen gegeben habe, hat man von Johannes oder einem anderen Zeugen; also hängt die Gewißheit des eingegossenen Glaubens von der Anerkennung menschlicher Zeugen durch erworbenen Glauben ab. Diesen Zusammenhang bestätigt auch Duns in seiner schließlichen Entscheidung im Allgemeinen (num. 14). Allein er leugnet zugleich, daß der eingegossene Glaube nur unter Voraussetzung der Unterwerfung unter die Schrift und die Heiligen in Jedem vorhanden sei. In diesem Falle nämlich kann der eingegossene Glaube als solcher nicht nachgewiesen werden. Aber, sagt Duns mit Einsetzung eines neuen Gesichtspunktes, wie ich Gott als dreieinig glaube, so glaube ich, daß ich den eingegossenen Glauben habe, mit dem ich diese Wahrheit ergreife, und zwar als eingegossen durch Gott, damit er unmittelbar die Seele vollkommen mache, weil Gott, wenn er vollkommen macht, es vollständig thut. Die Nothwendigkeit der fides infusa im Vergleich mit

Digitized by Google

der acquisita beweist er außerdem noch durch zwei Gründe (num. 15). In dem erworbenen Glauben wird die Zustimmung zu den Objecten durch den Willen unterstützt, wie wir von Thomas her wissen. Nun aber ist die volle Zustimmung durch den eigenen Willen des Glaubenden nicht verbürgt, denn sonst hätten die Jünger nicht um Vermehrung ihres Glaubens gebeten. Also hängt die Vollendung des Glaubens in der Zustimmung zur Offenbarung von der Eingießung durch Gott ab. Endlich stützt sich der erworbene Glaube auf Zeugen und Auctoritäten, von welchen der Glaubende weiß, daß sie zwar nicht täuschen wollen, aber zugleich, daß sie sich und demnach Andere täuschen können. Indem die fides infusa sich direct auf die Wahrhaftigkeit Gottes richtet, steht er in befestigter Zustimmung zu dessen Offenbarungen.

Vergleicht man diese Erörterung mit der Entscheidung des Thomas (S. 17), an welche sie offenbar anknüpft, so enthält sie eine eigenthümliche Einschränkung des Werthes der heiligen Schrift und der Auctorität der dieselbe gewährleistenden Kirche. Genügte es Thomas, die von Gott eingegossenen theologischen Tugenden dadurch zu rechtfertigen, daß sie ihren Werth in ihrer directen Beziehung auf Gott kundgeben, und daß sie durch göttliche Offenbarung in der heiligen Schrift bezeugt sind, so setzt Duns diese neben einander gestellten Argumente in Gegensatz zu einander. Die heilige Schrift gilt ihm nur als Instanz für den erworbenen Glauben; nach ihrem Maßstabe bliebe der eingegossene Glaube abhängig von dem erworbenen, welcher mit Unsicherheit behaftet ist, diese aber haftet auch an der heiligen Schrift, sofern die Kirche, durch welche dieselbe legitimirt wird, nur ein geschichtlicher Zeuge ist, wie jeder sonst angesehene Schriftsteller. Diese Schätzung der Kirche steht ohne Zweifel damit in Einklang, daß weder Duns noch Thomas sie zu den 14 Glaubensartikeln rechnen, obgleich sie im Symbolum genannt ist. Unfehlbarkeit der Kirche als Garantie für die Auctorität der heiligen Schrift ist deshalb durch die Erörterungen des Duns ausgeschlossen. Die menschliche Gewährleistung der Offenbarung durch die heiligen Schriftsteller und die sie beglaubigende Kirche soll nun freilich im Allgemeinen

Digitized by Google

durch das Vorhandensein von fides infusa vorausgesetzt, aber im besondern Falle nicht nothwendig sein. Vielmehr soll unabhängig von diesen Bedingungen des erworbenen Glaubens die fides infusa sich dadurch ausweisen, daß einer ebenso glaubt diesen Glauben zu haben, wie er in demselben die Dreieinigkeit Gottes wegen der Wahrhaftigkeit Gottes glaubt. Das aber ist eine schwärmerische, enthusiastische Annahme in dem Maße, als die Gleichgiltigkeit der angenommenen Thatsache gegen die Auctorität der heiligen Schrift und der Kirche hervorgehoben wird. Den Anlaß zu dieser Scheidung giebt die Schätzung der heiligen Schrift als einer solchen Kunde von der Offenbarung, welche nicht mehr als menschliche Glaubwürdigkeit an sich trägt.

Für die Entscheidung der Frage über die Nothwendigkeit oder Entbehrlichkeit der fides explicita hat Duns durch die Nachweisung der fides infusa als habitus einen dem Thomas entgegengesetzten Ausgangspunkt gewonnen. Indem er (dist. 25. qu. 1. num. 2) dieselbe als heilsnothwendig pro omni statu erklärt, d. h. für die Zeit vor und nach der Erscheinung Christi, so ist dadurch festgestellt, daß man der ersten Wahrheit, nämlich Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde zustimmt, welcher die anderen Glaubensartikel verbürgt. Tunc enim habetur actus (fidei) implicite, quando habetur habitus (num. 6). Danach aber wirft Duns die weitere Frage auf, ob es nothwendig sei, die 14 Glaubensartikel sämmtlich oder weniger als diese Zahl activ zu glauben, und entscheidet, daß wer im verständigen Alter steht, auch einen actus distinctior et explicitus des Glaubens leisten müsse. Nur sei es in diesem Falle nicht nothwendig, alle Artikel explicite zu glauben, weil Gott Niemand zu Unmöglichem verpflichtet. Wenn deshalb ein Ungebildeter (rudis) die Begriffe Natur und Person nicht versteht, so ist ihm fides explicita in Hinsicht der Dreieinigkeit Gottes nicht zuzumuthen, sondern es genügt, daß er in dieser Hinsicht glaubt, was die Kirche glaubt. Daneben aber hat Jeder, welcher im Gebrauch seiner Vernunft steht, Anderes explicite zu glauben, namentlich die Artikel, welche der Erlösung gelten, daß Christus geboren ist und gelitten hat. Duns also weicht von Thomas darin ab, daß er die Lehre von der Dreieinigkeit nicht den

Digitized by Google

Ungebildeten zur fides explicita auferlegt, indem er mit demselben einig ist, daß dieselben die auf die Erlösung bezogenen Glaubensartikel ausdrücklich glauben sollen. Einig ferner sind beide darin, daß die maiores, oder die clerici literati, wie Duns sagt, welche dem Unterricht im Glauben obliegen, zur fides explicita in allen Artikeln verpflichtet sind.

Gegen jenes Zugeständniß von fides implicita an die simplices erhebt Duns selbst noch einige Einwendungen (num. 7—9). Erstens folgert er aus dem Zugeständniß der fides implicita (in Hinsicht der Dreieinigkeit), daß man dann nicht verpflichtet sei, sich vor einem entgegengesetzten Irrthum zu hüten. Er weist jedoch die Richtigkeit dieser Folgerung zurück durch die Analogie der Pflicht, sich vor aller Todsünde zu hüten, bei welcher man nicht genau zu wissen braucht, in welchem Grade der Hochmuth oder die Schlemmerei Todsünden sind, weil darüber unter den Gelehrten noch Streit sei. Das ist freilich ein wenig treffendes Argument. Zweitens macht Duns darauf aufmerksam, daß der einfache Christ in den Artikeln, die er implicite glauben darf, durch einen Prediger, welcher falsch lehrt, zu einem entsprechenden Glauben verleitet werden, und dann zugleich gläubig und ungläubig sein könne. Darauf antwortet Duns, dieser Fall werde eintreten, wenn eine Glaubenswahrheit nicht, wie die die Erlösung betreffenden Artikel, regelmäßig (communiter), sondern besonders an Einem Orte oder von Neuem gepredigt wird. Dann sei dem Ungebildeten zu rathen, seine Zustimmung zurückzuhalten, bis er feststellen kann, daß die Kirche so glaubt wie gelehrt worden ist, ebenso wie man in der casuistischen Bestimmung von Pflichten, über welche die Kundigen streiten, abzuwarten hat, bis die Wahrheit irgendwo offenbar wird. Wenn man sich erinnert, daß es sich hier um die Lehre von der Dreieinigkeit handelt, welche implicite geglaubt werden darf, so haben die beiden Entscheidungen des Duns den Sinn, daß der einfache Christ sich gegen dieselbe neutral verhalten darf, um nicht, wenn er einmal, was selten ist, darüber predigen hört, in irrige Ansichten über sie zu gerathen. Drittens wendet Duns gegen die Verpflichtung der maiores, magis explicite zu glauben, ein, daß diese Abstufung

Digitized by Google

von den Laien gegen die in der Taufe eingegangene gleiche Verpflichtung aller Christen verstoße. Er hält aber den Satz dadurch aufrecht, daß jene höhere Leistung nicht wegen der Seligkeit, sondern wegen der Seelsorge übernommen werde, also gegen die in der Taufe ausgedrückte Regel des Glaubens zur Seligkeit nicht in Widerspruch trete.

Eine andere Schwierigkeit ergiebt sich aus der Vergleichung der vorchristlichen Gläubigen mit den christlichen. Unter jenen wird noch unterschieden die vormosaische und die mosaische Stufe (num. 9). Denn indem allen Gläubigen der Glaube nicht blos an Gott den Schöpfer, sondern auch an ihn als Erlöser obliegt, so soll der letztere schon darin erreicht sein, daß man Gott zutraut, einen Weg der Erlösung überhaupt anzuordnen, während die Gläubigen, welche im Besitz der Psalmen und der prophetischen Bücher waren, einen genaueren Glauben an den Erlöser hatten. Allein nun kommt der Unterschied in Betracht, daß die vorchristliche Gruppe an den zukünftigen Erlöser glaubte, die christliche an den gekommenen. Die beiden Urtheile sind nicht identisch, sondern solange das eine wahr ist, ist das andere falsch. Dagegen entscheidet Duns (num. 11) zuerst, indem er feststellt, daß zum Glaubensact außer dem Habitus noch die Gegenwart des zu glaubenden Gegenstandes gehört; diese aber wird durch einen Lehrer oder Offenbarer herbeigeführt. Ferner unterscheidet sich durch diese Bedingung der Glaube vom Wissen, welches durch die Evidenz des Gegenstandes bestimmt ist. Also haben wir den von Duns nicht ausgesprochenen Schluß zu bilden, daß die beiden einander entgegenstehenden Sätze als Glaubenssätze sich gleich sind. Freilich ergiebt sich zugleich aus dem Gewicht, das auf die Auctorität der Lehrer gelegt wird, daß mit der fides infusa stets die fides acquisita zusammen sein muß, welche ex auditu hervorgeht.

Materiell hat Duns die Vorschriften des Thomas nur in geringem Umfange verändert, nämlich darin, daß er den Ungebildeten zuließ, die Dreieinigkeit implicite zu glauben. Von vorn herein läßt seine Betonung der fides infusa als habitus auf eine viel breitere Einräumung der fides implicita rechnen. Allein in dem Maße, als er den ungebildeten Christen und den

Digitized by Google

Alten fides explicita in Hinsicht der Erlösung zumuthete, sah er sich genöthigt, die fides acquisita und die entsprechende Auctorität der Lehrer und Offenbarer wieder in den Vordergrund zu stellen, d. h. in den Gesichtskreis des Thomas zurückzukehren. Nun erscheint auch jene Abweichung des Duns von Thomas als weniger bedeutend, wenn man sich erinnert, daß dieser die Laien über die Feinheiten des Glaubens nur geprüft wissen will, wenn sie in den Verdacht der Ketzerei gerathen, die ihnen auch nicht angerechnet werden soll, wenn sie nicht darin hartnäckig sind. Die subtilitates fidei werden eben die technischen metaphysischen Begriffe sein, welche in die Lehre von der Dreieinigkeit verflochten sind. Hat nun Thomas ebenso wie Innocenz III. die praktischen Schwierigkeiten erkannt, welche die Dreieinigkeitslehre für die wissenschaftlich Ungebildeten mit sich bringt, so hat allerdings Duns den Grund dieser Entscheidung hinzugefügt.

Derselbe ist aber auch im Zusammenhang der mittelaltrigen Theologie sehr beachtenswerth. Die kirchliche Lehrbildung ist seit dem Nicänischen Concil in die Richtung gekommen, daß wissenschaftliche Begriffe zur Sicherung des Gemeindeglaubens mit demselben verbunden wurden, und die so beschaffene Trinitätslehre ist den Angehörigen des römischen Reiches durch das Decret von Valentinian, Gratian und Theodosius (380) zur Bürgerpflicht gemacht worden. Andererseits hat die systematische Scholastik in der zweiten Hälfte des Mittelalters die Tendenz, zwischen Glauben und Wissen scharf zu unterscheiden. Grundsätzlich hat Thomas alle physische Erkenntniß, die metaphysische Erkenntniß von Gott eingeschlossen, vom Glauben geschieden. Allein indem er den Glauben wirklich nur als Abart des Wissens dachte, hat es ihn nicht gestört, daß der hauptsächliche Glaubensartikel von der Dreieinigkeit metaphysische Bestimmungen mit sich führt. Deshalb hat er in erster Linie den ausdrücklichen Glauben an dieselbe den Laien vorschreiben können; jedoch ist er danach für die Empfindung der Mißlichkeit dieser Vorschrift nicht unzugänglich gewesen. Duns aber hat zuerst die dem entsprechende richtige Beobachtung gemacht, daß die Lehre in wissenschaftlichen Formen ausgeprägt

Digitized by Google

ist, deren genaue Handhabung die Fähigkeit der Laien überschreitet. Nun war es freilich nicht möglich, diesen Glaubensartikel aus dem Besitzstande der Kirche auszuscheiden; daran hat Keiner gedacht, sondern den maiores, dem Klerus, wurde das genaue Verständniß und die ausdrückliche Vertretung desselben vorbehalten. Indem ferner den Laien zugestanden wird, in diesem Artikel zu glauben, quod ecclesia credit, so ist doch auch durch diese Formel ausgedrückt, daß die Geltung der Dreieinigkeit als Glaubensartikel für die Kirche fortbesteht, obgleich die unendliche Ueberzahl ihrer Mitglieder sich dazu so neutral verhält, wie es Duns durch die Analogie mit den speciellen Sittenlehren anschaulich macht. Es verdient aber besondere Beachtung, daß in der Formel die Kirche den Laien nicht gegenüber gestellt wird als die Auctorität über deren Glauben, sondern als das Vorbild, hinter dem sie zurückbleiben dürfen. Obgleich es wesentlich die Kleriker sind, welche durch ihre fides explicita sich als die Kirche direct erweisen, so kommen sie nur als die vollständig Glaubenden in Betracht, nicht aber als Träger direct göttlicher Lehrauctorität für die Laien. Sind sie auch die Vermittler der göttlichen Offenbarung für die Laien und deshalb zu fides explicita verpflichtet, so ist es doch charakteristisch, daß die fides implicita nicht dadurch erklärt wird, quod ecclesia docet, sondern durch den Satz, quod ecclesia credit. Jenes wird schon dadurch fern gestellt, daß die Kirche, in welchem Sinne sie zu verstehen wäre, nicht als Glaubensartikel gerechnet wird. Sie wird also nur als das Gesammtsubject des vollständigen Glaubens angenommen; und wenn auch nur der Klerus denselben ausübt, so schließen sich auch die Laien durch ihre fides implicita in die Kirche ein, da die beiden Arten des Glaubens in Beziehung auf die Seligkeit im Grunde identisch sein sollen. Es ist gleichgiltig, ob wir uns von der letzten Behauptung, durch welche der ganze Zusammenhang bedingt ist, überzeugen können, oder nicht. Aber wie dieser Zusammenhang beschaffen ist, so schließt er eine specifische Lehrauctorität der Kirche gleich Klerus nicht ein. Die Glaubensartikel, welche vom Klerus gelehrt werden, gelten als Compendium der Heilsoffenbarung in der heiligen Schrift, neben welcher

Digitized by Google

weder Thomas noch Duns die Ueberlieferung oder die Auctorität der Kirche als gleichberechtigte Quelle des Glaubens kennen[1]). Es empfiehlt sich, mindestens für Thomas festzustellen, daß er seinem Grundsatze auch in solchen Aeußerungen treu bleibt, welche auf den ersten Blick von demselben abzuweichen scheinen. Er gesteht bekanntlich dem Papste das Recht zu, je nach dem Bedürfniß der Abwehr von Irrlehrern eine neue Ausgabe des Symbolum zu veranstalten (II. 2. qu. 1. art. 10). Dabei behält er aber vor, daß in der Lehre Christi und der Apostel die Glaubenswahrheit genügend dargestellt ist, und beurtheilt die dem Papst zugewiesene Leistung danach, daß auch die Symbole der ökumenischen Concilien keinen verschiedenen Glauben enthalten, sondern denselben nur in deutlicherer Auseinandersetzung (eandem magis expositam). Ferner wo er erörtert, daß die Leugnung Eines Glaubensartikels den Glauben überhaupt aufhebt (II. 2. qu. 5 art. 3), spricht er aus, der wesentliche Gegenstand des Glaubens sei die erste Wahrheit (Gott), sofern sie in der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche offenbart wird. Wer also nicht als der unfehlbaren und göttlichen Regel der Lehre der Kirche anhängt, welche von der ersten in den heiligen Schriften offenbarten Wahrheit hervorgeht, der hat nicht den Habitus des Glaubens. Hierin ist deutlich, daß Thomas an eine unfehlbare Lehre der Kirche nicht neben den heiligen Schriften, sondern nur so denkt, wie sie mit diesen sich deckt. Allerdings scheint dieser Maßstab verlassen zu werden, indem Thomas die Geltung der Indulgenzen auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückführt, ohne sie in der heiligen Schrift nachzuweisen (III. appendix qu. 25. art. 1. 2). Aber die Indulgenzen führt er nicht als Glaubensartikel ein, sondern als etwas, was die Kirche thut, um den Glauben zu stärken[2]).

---

1) Thomas I. qu. 1. art. 8. Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuerit aliis doctoribus facta. — Duns in sentent. prol. qu. 2. num. 14. Sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori. Andere gleichartige Aeußerungen dieser und anderer Scholastiker bei Gerhard, Confessio catholica p. 15 f.

2) L. c. Ecclesia generalis indulgentias approbat et facit.

Digitized by Google

Die von diesen Lehrern behauptete ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift für den Glauben wird ferner von ihnen so als Erkenntnißquelle der Offenbarung anerkannt, wie jede andere Geschichtsquelle. Demgemäß sind auch die Kleriker, welche die aus der heiligen Schrift geschöpften Offenbarungswahrheiten an die Laien mittheilen, mit keinem höhern Charakter ausgestattet, als die biblischen Schriftsteller selbst, welche die Offenbarung aufgeschrieben haben. Indem endlich der Glaube aus der Predigt (auditus) hervorgeht, unterliegt er als fides acquisita nach der Ansicht des Duns nur den Bedingungen der geschichtlichen Ueberlieferung menschlicher Art. Das sind die sachgemäßen Correlate davon, daß die fides implicita nicht darauf gestellt ist, quod docet, sondern darauf, quod credit ecclesia.

6. Wilhelm von Occam, dessen Commentar zu den drei letzten Büchern der Sentenzen nicht den Distinctionen folgt, sondern nur in einer lockeren Reihe von Fragen verläuft, hat die Untersuchung der fides explicita und implicita nicht angestellt. Er beschäftigt sich in der 8. Quästion zum dritten Buche nur mit der Vorfrage über fides infusa und acquisita und mit dem Glauben der Alten. Er trägt hierüber im Wesentlichen die Gedanken von Duns vor. Er stellt fest, daß die fides infusa sich unmittelbar auf die principielle Wahrheit bezieht, alles von Gott Geoffenbarte sei wahr, mittelbar auf alle Glaubensartikel, sofern jener Satz der Grund derselben ist. Aber gemäß seiner nominalistischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Einzelnem und Allgemeinem entscheidet Occam deutlicher als Duns, daß die Glaubensartikel nicht aus jenem Principalsatz abgeleitet, sondern durch den erworbenen Glauben gemäß der empfangenen Belehrung erreicht werden (lib. III. qu. 8. art. 3. L. M.). Demgemäß ist der Glaube der Alten, daß Christus sterben werde, und der der Christen, daß er gestorben sei, in Hinsicht des erworbenen Glaubens ungleich, aber identisch nach Maßgabe des eingegossenen (ibid. N. P.).

— Dicendum indulgentias aliquid valere, quia impium esset dicere, quod ecclesia aliquid vanum faceret. — Sunt documenta ecclesiae alicuius auctoritatis ad roborandam fidem.

Digitized by Google

Aus anderen Aeußerungen aber geht hervor, daß Occam, indem er fides implicita zuließ, die Schranken, welche ihr Thomas und Duns gesetzt hatten, nicht hat gelten lassen. Vielmehr trägt er in dem Tractat über das Abendmahl aus dem Titel de summa trinitate et fide catholica, also aus dem Decretalenwerk Innocenz IV. den Satz vor, welchen dieser von dem dritten übernommen hatte (S. 10). Ferner führt aus der nicht gedruckten Schrift Occam's Dialogus inter magistrum et discipulum (P. I. lib. 3. cap. 1.) Biel (lib. III. dist. 25. qu. un. art. 1. nota 2) folgende Sätze an: Credere implicite est alicui universali, ex quae multa sequuntur, firmiter assentire et nulli contrario pertinaciter adhaerere. Et ideo qui firmiter tenet omnia tradita in scriptura et universalis ecclesiae doctrina esse vera et sana, et non adhaeret pertinaciter alicui assertioni contrariae veritati orthodoxae, fidem catholicam inviolatam tenet et integram, et est catholicus censendus. Von diesem Grundsatz macht nun Occam in seinem Tractat über das Abendmahl einen eigenthümlichen Gebrauch[1]). Er verfolgt nämlich in demselben die Absicht, anstatt der Lehre von der Transsubstantiation, welche er als Lehre der römischen Kirche ausdrücklich bekennt, die Annahme zu empfehlen, daß durch die Abendmahlsworte die Coexistenz des Leibes Christi mit dem Brote herbeigeführt werde. Zu diesem Zwecke verändert er das Merkmal der Quantität an dem Körper so, daß er es möglich findet, ein Körper sei nicht Quantum, und aus zwei Stellen des Evangeliums liest er heraus, daß der Leib des auferweckten Christus vorübergehend mit andern Körpern einen Raum eingenommen habe. Diese Veränderung der Lehre deckt nun Occam durch fides implicita. Er begleitet nämlich die Formulirung des Satzes der Transsubstantiation (cap. 1) mit den Worten: Haec est mea fides, quoniam est catholica fides. Quicquid enim romana ecclesia credit, hoc solum et non aliud vel explicite vel implicite credo. Quantae autem utilitatis et efficaciae sit fides implicita, explicat Innocentius .... Si igitur tantae sit

1) Vgl. Rettberg, Occam und Luther, in Theol. Stud. u. Krit. 1839. H. 1.

Digitized by Google

efficaciae fides implicita, ut excuset ignoranter errantem circa illa, quae in scriptura canonica sunt expressa, multo magis excusabit ignoranter opinantem aliquid, quod nec in scriptura canonica reperitur expressum.

Occam ist mit diesen Erklärungen von allen vorhergegangenen Auctoritäten darin abgewichen, daß er, obgleich Doctor, die fides implicita als sein Recht in Anspruch genommen hat. Denn wenn er auch Anderes explicite glaubt, so meint er gewisse Dinge implicite glauben zu dürfen. Das hat folgende Beziehung. Obgleich sich Occam ausdrücklich zu der Lehre von der Transsubstantiation bekennt, so hält er eine andere Art der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl deshalb für denkbar, weil darüber in der heiligen Schrift nichts offenbart sei. Um nun aber für seine abweichende Meinung überhaupt Raum zu gewinnen, versteckt er sich nicht blos hinter das Vorgeben, seine Meinung solle nur ad exercitandum mentes studiosas dienen (cap. 6), sondern auch hinter den Anspruch, er begehe höchstens einen unverschuldeten Irrthum, welcher durch fides implicita gedeckt, ihn davor sichere, wegen Häresie verurtheilt zu werden. Steht nun fest, daß Occam mit einem unregelmäßigen Gebrauch der fides implicita aufgetreten ist, so kommt dazu die Neuerung, daß er ganz offen die Entscheidung der Kirche in Glaubenssachen als die andere Art der Auctorität neben die der heiligen Schrift gestellt hat[1]). Diese Behauptung

1) In sent. lib. I. dist. 2. qu. 1. F: Ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel determinatione ecclesiae. Tract. de sacr. altaris (Paris 1513) A 4: Quidquid dicam sub quacunque forma verborum, quod potest aliquo modo deduci contra quodcunque dictum in sacra scriptura vel contra determinationem et doctrinam ecclesiae vel sanctorum vel contra sententiam doctorum ab ecclesia approbatorum, non dicam asserendo. E 4: Quamvis in scriptura canonica expresse tradatur, quod corpus Christi sub specie panis est fidelibus porrigendum, tamen quod substantia panis in corpus Christi realiter convertitur vel transsubstantiatur, in canone bibliae non invenitur expressum, sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum vel auctoritatibus bibliae diligenti et solerti inquisitione probatum, et ideo ad istam veritatem probandam auctoritates sanctorum patrum adducam.

Digitized by Google

erscheint um so deutlicher als Abweichung von der Ansicht der mittelaltrigen Theologen, als Occam's Nachfolger, Gabriel Biel, ausdrücklich der Ansicht widerspricht, daß die Kirche oder der Papst neue Glaubenssätze aufstellen könne, welche vorher nicht zum katholischen Glauben gehört haben[1]). Gegen diesen theologischen Grundsatz aller Schultheologen mit Ausnahme Occam's verstößt es ja z. B., daß das Lateranconcil von 1215 die Lehre von der Transsubstantiation festgestellt hat; allein durch solche Ausnahmen wird die entgegengesetzte Regel der Theologen im Mittelalter nicht ungiltig gemacht.

Occam's Stellung in seiner Schrift über das Abendmahl ist ohne Zweifel so motivirt. In der Absicht, eine Lehre vom Abendmahl vorzutragen, welche von der in der Kirche angenommenen Lehre verschieden ist, versucht er einen Spielraum der Freiheit für seinen Satz zu gewinnen. Dazu verwendet er nun gleichzeitig mehrere verschiedenartige Gründe. Seinem Bestreben und dem in der Schultheologie geltenden Grundsatz der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift zunächst steht die Auskunft, daß in der letztern nichts darüber offenbart sei, auf welchem Wege die Darreichung des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes möglich werde. Nun weiß er jedoch recht gut, daß ihm trotzdem nicht gestattet worden wäre, diese Frage als offen zu behandeln. Also giebt er daneben zu, daß die Transsubstantiation durch die Zeugnisse der Heiligen und die Entscheidung der Kirche feststehe, um durch die ausdrückliche Anerkennung der dogmatischen Auctorität der Kirche neben der heiligen Schrift die Organe jener sich günstig zu stimmen. Da-

1) Gabriel Biel P. III. dist. 25. qu. un. art. 3. dub. 3. Dubitatur, utrum fidei posset fieri additio per novum articulum a summo pontifice aut ecclesia addendum. Resp. quod sicut ad ea, quae spectant ad fidem nostram et nequaquam ex voluntate humana dependent, non potest summus pontifex nec ecclesia de assertione non vera veram, nec de non falsa falsam facere, ita non potest de non catholica catholicam facere, nec de non haeretica haereticam, et ideo non potest novum articulum facere nec articulum fidei tollere. Quoniam sicut veritates catholicae absque omni approbatione ecclesiae ex natura rei sunt immutabiles et immutabiliter verae, ita sunt immutabiliter catholicae reputandae.

Digitized by Google

bei erwartet er, durch die Anerkennung der gesteigerten Vollmacht der Kirche im Allgemeinen es deren Organen abzugewinnen, daß sie seine besondere Abweichung mit nachsichtigem Urtheil als einen blos dialektischen Versuch zulassen. In diesem Sinne schlägt er vor, daß man ihm das Vorrecht der fides implicita zu Gute kommen lasse, nämlich seine widersprechende Meinung ihm nur als Irrthum aus Unwissenheit, und nicht als Häresie anrechne, da er ja ausdrücklich bekenne zu glauben, was die römische Kirche glaubt, und was er Abweichendes vorträgt, nicht in seiner Person sondern in der Person derer vortragen will, welche so meinen. Es wird sich kaum bestätigen lassen, was Rettberg findet, daß Occam in dieser von ihm eingenommenen Stellung einer ironischen Ueberlegenheit über die kirchlichen Auctoritäten sich bewußt gewesen ist[1]). Im Gegentheil verräth seine Haltung ein hohes Maß von Unfreiheit und Unsicherheit. Jedenfalls hat Occam die in der Schultheologie aufrecht erhaltene ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift dadurch erheblich beschädigt, daß er die selbständige Vollmacht der Kirche, Dogmen zu bilden, neben jene Auctorität stellte. Denn wenn auch thatsächlich über eine Menge von Lehren die Kirche neben der heiligen Schrift her entschieden hatte, so ist es für die Schultheologie wie für die Kirche des Mittelalters von hoher Bedeutung, daß jene das Verfahren Occam's nicht anerkennt, insbesondere daß Gabriel Biel in diesem Punkte dem venerabilis inceptor, ohne ihn zu nennen, widersprochen hat.

Dem unregelmäßigen und schrankenlosen Gebrauch der fides implicita durch Occam steht die Angabe gegenüber, daß im 14. Jahrhundert ein Papst das Zugeständniß derselben in jenem Umfang für häretisch erklärt hat. Gregor XI. (1370—78) hat sich wiederholt mit der Verurtheilung der Schriften des 1315 gestorbenen Raymundus Lullus beschäftigt, jenes katalanischen Laien, der in seiner Bestreitung des Islam die Annahme der Beweisbarkeit der christlichen Glaubensartikel für unentbehr-

1) Dasselbe Urtheil fällen Ritter, Gesch. der christl. Philosophie IV. S. 603; Schwab, Joh. Gerson S. 290.

Digitized by Google

lich erkannte und durch seine Umbildung der gesammten Wissenschaft einen Anhang unter seinen Landsleuten gewonnen hatte, welcher Bestand behielt. Außer einer Bulle vom 25. Januar 1376, in welcher der genannte Papst die Verbrennung der zwanzig Bände des Lullus angeordnet hat, wird[1]) eine Reihe von 24 Sätzen aus zwei besonderen Schriften des Mannes angeführt, welche Gregor in einem öffentlichen Schreiben an den Erzbischof von Tarragona und dessen Suffragane verurtheilt haben soll; das Schreiben selbst wird jedoch nicht mitgetheilt. Unter jenen Sätzen des Lullus lautet nun der zehnte: Laicus non tenetur ad aliquem fidei articulum explicite credendum, sed sufficit sibi ista conclusio in genere, quod credat illud, quod credit sancta mater ecclesia dei. Et ideo, quodsi laicus teneat vel credat oppositum alicuius articuli ex ignorantia et tentatione diaboli, non peccat. Wenn Gregor XI. diesen Satz verurtheilt hat, so hat er sich ohne Zweifel nach den einschränkenden Bestimmungen über die Sache gerichtet, welche Thomas und Duns getroffen haben; es ist aber dabei zu bemerken, daß dieser Papst sich in offenen Widerspruch mit seinen Vorgängern, den beiden Innocenzen, versetzt hat. Daß diese Verurtheilung der Geltung und Verbreitung jenes Satzes Abbruch gethan hat, ist auch später nicht wahrnehmbar.

7. Indem die Sache zunächst in den Schriften der Schultheologen verfolgt wird, ist festgestellt worden, daß Gabriel Biel die Auctorität der Kirche neben der der heiligen Schrift, welche Occam zur Begründung von Dogmen zugelassen hatte, nicht anerkennt. Dem entspricht ferner, daß auch der Geltung der fides implicita andere Bedingungen durch diesen Nachfolger Occam's auferlegt werden. Zunächst eröffnet Gabriel Biel (Inventarium generale super quatuor libros sententiarum. Lugd. 1514) die Erörterung über die 25. Distinction des 3. Buches (qu. unica art. 1. nota 1) mit einer Nachweisung der vierzehn Artikel des Glaubensbekenntnisses, welche die von Thomas und Duns insofern ergänzt, als hier auch der Satz über die Kirche

1) In Baronii Annales ecclesiastici Tom. XIV. auctore Abrah. Bzovio, p. 1402 sq.

Digitized by Google

und die Gemeinschaft der Gläubigen berücksichtigt wird. Sie rechnen die sieben Artikel von der Gottheit so, daß der erste im Glauben an die Einheit Gottes, die drei folgenden in der Bezeichnung der drei Personen, die letzten drei in den Wirkungen des Schöpfers, des Erlösers durch die Sündenvergebung, des Vollenders durch das ewige Leben ausgedrückt sind. Für den sechsten aber macht Biel darauf aufmerksam, daß mit der Vergebung der Sünden die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen zusammengehören. Tria enim haec concurrunt in iustificatione impii, sc. infusio gratiae et caritatis, per quas peccatori peccata remittuntur. Ipseque gratificatur deo, et per hoc iustificatur et ecclesiae incorporatur, ut membrum vivens non tantum numero sed et merito, neque extra ecclesiam potest fieri remissio peccatorum. Hanc autem iustificationem per infusam caritatem sequitur communio sanctorum, quia peccator iustificatus participat omnia bona sanctorum omnium. Hiedurch wird die Stellung des Glaubens zur Kirche, welche an Thomas und Duns Darstellung nachgewiesen worden ist, nicht verändert. Wenn die Kirche nur als Integration der dem Einzelnen zugewendeten Sündenvergebung durch Gott in Betracht kommt, so wird sie nicht dem Einzelnen als Lehrauctorität gegenübergestellt. An diese Sache wird auch nicht gedacht, indem die mittelaltrigen Theologen die Erlösung durch Christus auf die Hervorbringung der Kirche hinausführen[1]). Die Kirche also kommt im Glaubensbekenntniß bei Biel nur als das Subject des Glaubens in Betracht, indem sie durch die Vergebung der Sünden von Gott erzeugt wird, und die von ihr unterschiedene communio sanctorum als die nachfolgende Ergänzung des Gnadenstandes der in der Kirche verbundenen Gläubigen.

Die Bestimmungen Biel's über fides explicita und implicita (nota 2) stützen sich auf die Unterscheidung, welche Duns zwischen fides acquisita und infusa gemacht hatte, und welche Biel bei der 24. Distinction erörtert hat. Der eingegossene Glaube richtet sich als Habitus auf einen Gegenstand, nämlich den Satz: Alles was Gott offenbart hat, ist in dem Sinne, in

1) Vgl. Rechtfertigung und Versöhnung (2. Aufl.) I. S. 87.

Digitized by Google

welchem es offenbart ist, wahr. Diesem Satze durch einen Act des Glaubens zuzustimmen ist der eingegossene habituelle Glaube zuerst und unmittelbar geneigt. Wenn jedoch damit der erworbene Glaube zusammentrifft, so ist der eingegossene Glaube auch zu anderen Gegenständen, nämlich den besonderen Artikeln geneigt, nämlich in dem Maße, als sie aus dem ersten Gegenstande beigebracht werden können, und so werden die besonderen Artikel mittelbare Gegenstände des Glaubens. Hienach ist nun die Beschreibung der fides explicita und implicita zu verstehen. Die fides explicita ist die actuelle Zustimmung zu der allgemeinen oder der besonderen katholischen Wahrheit. Die fides implicita ist die habituelle oder actuelle Zustimmung zu einem allgemeinen Satz, welcher viele besondere Wahrheiten in sich schließt. Also die Zustimmung zu dem Satz: Alles, d. h. alle besondere Wahrheiten, welche in der heiligen Schrift enthalten sind, sind wahr, — ist fides implicita.

Zur Erläuterung der letztern fügt Biel noch vier Zusätze hinzu. Erstens ist jeder habituelle Glaube fides implicita in Beziehung auf die Wahrheit, welcher zuzustimmen er geneigt ist. Zweitens ist derselbe Glaube in Beziehung auf Verschiedenes zugleich fides explicita und implicita. Denn wer explicite dem Satz zustimmt, daß was die Kirche glaubt, katholische Wahrheit sei, stimmt implicite allen Wahrheiten zu, welche aus jenem Satz abgeleitet werden können. Drittens glaubt, wer den eingegossenen Glauben hat, alle Glaubensgegenstände implicite, auch wenn er mit einem Glaubensact nichts ergreift. Demgemäß glauben die getauften Kinder, welche noch nicht den Gebrauch der Vernunft üben, alles, was geglaubt werden soll, implicite. Viertens kommt es vor, daß einer eine Wahrheit implicite glaubt, und explicite von ihr abweicht, oder gar ihrem Gegentheil zustimmt. So ist es, wenn einer glaubt, was die Kirche glaubt, und seine Zustimmung dem Satze verweigert, daß Abraham mehrere Weiber hatte, indem er glaubt, daß so wie er die Kirche denke. Diese fides implicita, fügt Biel hinzu, in welcher man glaubt, was die Kirche glaubt, ist dem Gläubigen sehr nützlich, da sie ihn vor aller häretischen Schlechtigkeit, das heißt vor der hartnäckigen Zustimmung zu einem der

Digitized by Google

Kirche entgegengesetzten Irrthum bewahrt. Denn unter jener Voraussetzung wird er den Irrthum aufgeben, sobald ihm bewiesen ist, daß die Kirche das dem Irrthum Entgegengesetzte glaubt.

Aus diesen Erläuterungen geht hervor, daß die fides implicita, welche sich darauf richtet, alles zu glauben, was Gott geoffenbart hat, oder was die Kirche glaubt, ohne daß die Besonderheiten gekannt werden, die unter diese allgemeinen Sätze fallen, die fides habitualis und die fides infusa ausmacht. Diese aber haben einen höhern Werth als die fides acquisita, welche zugleich die fides explicita ist. Biel belegt seine Schätzung der fides implicita namentlich in Hinsicht des vierten Punktes durch die bekannten Erklärungen von Innocenz III. und von Occam. Eine besondere Beachtung aber verdient der Spielraum, welcher der fides implicita in Beziehung auf den gesammten Inhalt der heiligen Schrift eingeräumt wird. Schon Thomas (S. 18) hatte den ganzen historischen Stoff der Bibel, welcher gegen die Glaubenswahrheiten gleichgiltig ist, also daß Abraham zwei Söhne hatte[1]), daß David Isai's Sohn war, der fides implicita überwiesen, und in demselben Sinne rechnet Biel die Thatsache, daß Abraham mehrere Weiber hatte, zu dem Glauben der Kirche, den man ausüben kann, ohne von diesen Thatsachen etwas zu wissen. Das ist ja nur billig. Allein die Behauptung, welche dabei vorausgesetzt ist, nämlich daß der gesammte Inhalt der Bibel Gegenstand des Glaubens sei, ist hiedurch als ein katholischer Satz erwiesen. Daß die entsprechende Zumuthung von Vielen gerade für eine Eigenthümlichkeit des evangelischen Christenthums gehalten wird, ist demnach ein Irrthum, welcher auch aus Luther's Stellung zu der Sache als solcher sich ergiebt.

Uebrigens hat Biel durch die bisher nachgewiesenen Definitionen noch keineswegs die praktische Geltung der fides implicita festgestellt. Vielmehr erklärt er erst danach, wie alle seine Vorgänger, daß unter den Gliedern der Kirche die maiores die

1) Dabei waren freilich die 6 Söhne Abrahams von Ketura (Gen. 25, 1) vergessen!

Digitized by Google

Aufgabe haben, den Glauben zu vertheidigen und die simplices in ihm zu unterrichten, welche dadurch im Glauben gestärkt werden. Jene Klasse nun wird zur fides explicita verpflichtet; die maiores müssen alles im Besondern und genau glauben, was sie den Ungelehrten zu erklären haben (art. 2. concl. 5). Die letzteren aber werden zuerst in demselben Umfange zu fides explicita angehalten, welche Duns (S. 23) vorgeschrieben hat (Concl. 3). Nach dem Falle ist allen Gliedern der Kirche die fides explicita an den Mittler nothwendig. Dabei gilt die Abstufung zwischen den Alten und den Christen, daß diese den Glauben an den Mittler mit den besonderen Umständen hegen, daß der Sohn Gottes Mensch geworden, von der Jungfrau geboren, am Kreuz gestorben ist, jene aber nur undeutlich oder im Allgemeinen geglaubt haben, daß Gott irgend einen Erlöser verordne. Die Alten ferner, welche das Gesetz des Mose, und die, welche außerdem die Propheten und die Psalmen besaßen, waren dadurch in den Stand gesetzt, den Mittler in noch genauerer Weise zu glauben; am meisten aber gilt dies für die Besitzer des evangelischen Gesetzes, also die Christen. Mit den Worten des Duns endlich dispensirt Biel die Ungebildeten unter den Christen, welche die Begriffe von Natur und Person nicht verstehen, von der fides explicita an die Dreieinigkeit (concl. 5). Allein schon vorher (concl. 4) hat er die von Duns gesetzte Grenze überschritten durch den Satz, daß alle Glieder der Kirche, mit Ausnahme der Priester, Doctoren und Prediger, zur fides implicita unter Anerkennung der allgemeinen Wahrheit berechtigt sind, daß alles von Gott Offenbarte wahr ist, und zwar, weil hiedurch die fides infusa constatirt wird.

Hiemit kommt Biel auf die von ihm angeführten Ansichten von Occam und von Innocenz III. heraus. Er entscheidet also die Frage nach dem Umfang, in welchem die fides implicita gelten soll, zweimal, in abweichender Weise, je nach den Auctoritäten, denen er sich anschließt. Die letzte Entscheidung aber, daß die Laien sich der fides implicita mit Absehen von jedem besondern Glaubenssatz bedienen dürfen, richtet sich nach dem specifisch übernatürlichen Gesichtspunkt, daß der Glaube der Kirchenglieder von Gott eingegossen sein muß. Daß nämlich

Digitized by Google

der eingegossene und der eingewickelte Glaube sich decken, folgt für Biel aus der Annahme, daß der allgemeine Satz: alles von Gott Geoffenbarte sei wahr, auf welchen sich der eingegossene Glaube richtet, alle besonderen Glaubensartikel einschließe. An diesem Punkte ist es nothwendig, den Wechsel, welchen der gleiche Gesichtspunkt bei den verschiedenen Lehrern durchgemacht hat, zu beobachten. Thomas (S. 16) hatte drei abgestufte Attribute Gottes als die allgemeinen Wahrheiten bezeichnet, welche andere besondere Wahrheiten in sich schließen, sein ewiges Wesen, welches Alles umfaßt, worin die Seligkeit der Menschen besteht, seine Vorsehung, welche alles, was zum Heil der Menschen gereicht, umfaßt, seine Erlösung, welche die Menschwerdung und das Leiden seines Sohnes umfaßt. Duns (S. 21) hatte die Wahrhaftigkeit Gottes, beziehungsweise Gott als Schöpfer als die erste Wahrheit für den eingegossenen Glauben angenommen, welche alle anderen Glaubenswahrheiten verbürgt, Occam (S. 29) hatte als die erste Wahrheit für den eingegossenen Glauben den Satz aufgestellt, alles von Gott Geoffenbarte sei wahr, in welchem mittelbar alle Glaubenswahrheiten ergriffen werden. Aber Occam hatte diese oder jede andere mögliche Formel für die erste Wahrheit mit der nominalistischen Bedingung begleitet, daß die besonderen Glaubensartikel nicht aus jenem Satz abgeleitet, sondern nur durch besondere Belehrung gewonnen werden können. Diese Vorsicht hat sein Nachfolger Biel nicht geübt, vielmehr schließt er sich den realistischen Theologen an, indem er sich damit begnügt, daß der allgemeine Satz von der Wahrheit aller Offenbarungen Gottes die besonderen Glaubensartikel einschließe. Es ist nämlich eine Vorspiegelung realistischer Denkweise, daß das Allgemeine und Unbestimmte das Besondere und Bestimmte oder die Arten in sich schließe, so daß die Arten aus der Gattung durch irgend einen Schluß abgeleitet werden könnten. Die allgemeinen Begriffe, welche durch Absehen von den Besonderheiten der Erscheinungen gewonnen werden, können vom Erkennen nicht wieder als Realgrund der Artbegriffe gebraucht werden, gegen welche sie gleichgiltig sind. Wenn man Gott unter den allgemeinen Attributen seines Wesens, seiner Vorsehung, seiner Erlösungsabsicht denkt,

Digitized by Google

so umfaßt nicht dieser Gedanke die besonderen Wahrheiten des Christenthums, sondern schließt sie aus. Sie können also nicht daraus abgeleitet werden, sondern, wenn man sie von anderer Seite her kennt, kann man sie unter den allgemeinen Attributen Gottes ordnen. Dasselbe ist der Fall, wenn die besonderen Glaubensartikel mit den andern Formeln verglichen werden, durch deren Aufweisung die fides implicita ihre schrankenlose Geltung für die Laien empfangen soll. Die Einräumung der letztern in der zweiten Entscheidung Biel's hat ebenso wie die Innocenz III. den Sinn, daß der Glaube der Laien, welcher sich auf einen allgemeinen gegen die besonderen Glaubensartikel gleichgiltigen Satz richten darf, zur Gleichgiltigkeit gegen diese berechtigt wird.

Ein Fall der Art, der die ironische Färbung des Urtheils an sich trägt, welche Occam's Stellung zur Sache noch nicht verräth, kommt in dem Leben von Laurentius Valla[1]) vor. Als derselbe 1440 die Schenkung Constantin's, die Echtheit des Briefes Christi an Abgarus und die Aufstellung der einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses durch die zwölf Apostel in Zweifel gezogen hatte, verklagten ihn die Dominicaner bei dem Vicariat des Erzbischofs von Neapel. Vor diesem Forum unterließ er nicht nur, sich wegen der Anklage zu verantworten, sondern motivirte dieses durch die mit deutlicher Verachtung ausgesprochene Erklärung, er glaube wie die Mutter Kirche. Von dieser Anklage befreite ihn sein Gönner, König Alfons von Neapel. Valla hatte ganz Recht, so zu verfahren, da die geschichtlichen Data, deren Glaubwürdigkeit er bestritt, nicht zum Glaubensbekenntniß gehörten. Allein die Art, in der er sich unter den Schutz der fides implicita begab, wie sie nach Innocenz III. verstanden werden durfte, verräth nicht die gewöhnliche laienhafte Gleichgiltigkeit, sondern die Abwendung des Humanisten von dem Interesse an den Glaubensartikeln, die ihm jedenfalls wohl bekannt waren.

Eine andere Stellung zur Sache hat Erasmus einge-

1) Vgl. Georg Voigt, Wiederbelebung des classischen Alterthums 2. Aufl. I, 476 ff.

Digitized by Google

nommen, nachdem er auf seine Reformgedanken verzichtet hatte. In der Schrift de praeparatione ad mortem, die er 1533 gleichzeitig mit der Schrift Luther's herausgegeben hat, in welcher die Anekdote von dem Köhler vorkommt, erzählt er eine verwandte Geschichte. Zwei Christen, der eine ein Philosoph, der andere ein Ungebildeter (rudis), werden Angesichts des Todes vom Teufel in ihrem Glauben angefochten. Der Philosoph, welchem die in den Glaubensartikeln vorliegenden Verstandeswidersprüche aufgedeckt werden, kommt zu Falle. Der andere aber, welcher einfach erklärte, er glaube, was die Kirche glaubt, und umgekehrt, und sich auf keine Disputation einließ, wies den Versucher mit Erfolg ab.

Ist durch die Geschichte vom Köhler festgestellt, daß die praktische Geltung der fides implicita in dem unbeschränkten Sinne, welchen zuerst Innocenz III. und nach ihm Innocenz IV. angegeben haben, in das 16. Jahrhundert hineinreicht, so wird doch auch die strengere Ansicht des Thomas von seinen Ordensgenossen unter den Kanonisten wiederholt. Erinnert man sich nun, daß Thomas direct, Duns durch die Deutung des Glaubens als habitus infusus indirect den Willen bei dem intellectiven Charakter des Glaubens betheiligt sein ließen, so war durch diese Bedingungen der Fortschritt von fides zu caritas und spes sicher gestellt, unter welche drei Functionen die katholische Lehre dasjenige vertheilt, was die Reformatoren unter dem Einen Begriff der fides als fiducia zusammenfassen. Demgemäß paßt es auch auf die fides implicita, welche Thomas zuließ, daß die Hoffnung sich hauptsächlich auf die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes stützt, indem jeder, der den Glauben und die Liebe hat, der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes sicher ist (II. 2, qu. 18. art. 4). Wie sich aber die Hoffnung an die fides implicita im unbeschränkten Sinne anknüpfen kann, haben deren Vertreter nicht in Ueberlegung gezogen, also auch nicht nachgewiesen. Und wenn diese unpersönliche Art des Glaubens gemäß der Anekdote des Erasmus den Teufel abschreckt, so ist dadurch nicht festgestellt, daß sie zum Eintreten in die Seligkeit befähigt.

8. Nun hat vor Luther Niemand allgemeinen Protest

Digitized by Google

gegen diese Art der Glaubens erhoben, und indem Wiclif und Hus die Distinction zwischen fides explicita und implicita vorgetragen haben[1]), wird es nur wieder deutlich, daß der Gesichtskreis, in welchem sie Reform der Kirche erstrebten, nicht über die Bedingungen des mittelaltrigen Katholicismus hinausgriff. Hingegen findet Luther's Urtheil Widerhall bei Calvin (Inst. chr. rel. III. 2, 2—5). Die Darstellung des Begriffs des Glaubens, welche das bezeichnete sehr ausgedehnte Capitel ausfüllt, ist insofern wenig gelungen, als Calvin damit beginnt, den Glauben unter die Kategorie der cognitio zu stellen, und lange Erörterungen führt, ehe er das Merkmal der fiducia beibringt, dessen vollständige Beziehungen auch erst nach manchen Zwischenreden aufgezeigt werden[2]). Deshalb beginnt er damit, den Glauben, den er als bestimmte Erkenntniß darstellen will, der prätendirten fides implicita gegenüberzustellen, in welcher er nur eine Privilegirung der Unwissenheit findet. Hoccine credere est, nihil intelligere, modo sensum tuum obedienter ecclesiae submittas? Non in ignoratione sed in cognitione sita est fides, atque illa quidem non dei modo, sed divinae voluntatis .... Ignorantiam humilitate temperatam fidei nomine insignire absurdissimum est. Fides enim in dei et Christi cognitione, non in ecclesiae reverentia iacet. Hierauf beschränkt sich Calvin's Beurtheilung des Gebrauchs dieses Begriffs in der römischen Kirche. Er gewinnt ihm jedoch einen Sinn ab, welchen er in verschiedenen Beziehungen billigt. Er erklärt nämlich, daß im Bereich der Vorsehung Gottes sehr Vieles in der Gegenwart und für die Zukunft eingewickelt ist, worüber man sein Urtheil anhalten, seinen Muth aber befestigen muß zur Erhaltung der Einheit mit der Kirche. Ferner kann man fides implicita nennen, was eigentlich Vorbereitung zum Glauben ist, wie wenn einer durch die Wunden gefesselt in Jesus den verheißenen Messias anerkennt, ohne schon im Geringsten mit dessen Lehre bekannt zu sein. Diese Zugeständnisse haben freilich nicht viel zu sagen, sie haben nicht fortgewirkt. Unter den Lutheranern

1) Vgl. in der Kürze Loserth, Hus und Wiclif (1884) S. 185.
2) Vgl. Geschichte des Pietismus I. S. 88.

Digitized by Google

urtheilt über den katholischen Gebrauch ebenso wie Calvin Johann Gerhard. Er stellt (Loci theol. ed. Cotta Tom. VII. p. 149. 150, Confessio Catholica p. 1453) den extremen Formeln Biel's die Sätze der heiligen Schrift gegenüber, welche die Erkenntniß als eine wesentliche Function im rechtfertigenden Glauben bezeichnen, und ist im Stande, eine Menge katholischer Zeugen dafür anzuführen.

Die Einwendungen unserer Reformatoren haben zunächst bei den Vertretern der römischen Kirche größere Vorsicht herbeigeführt. Die Schriften der Gegner der Reformatoren, welche Lämmer[1]) excerpirt, und aus welchen er keine Aeußerung über fides implicita mitgetheilt hat, scheinen sich mit dem Thema überhaupt nicht beschäftigt zu haben. Jedenfalls ist dasselbe in Berthold von Chiemsee Teutscher Theologie und in Johann Eck, Enchiridion locorum theologicorum nicht berührt worden. Andererseits nimmt der Cardinal Stanislaus Hosius, welcher zu den Leitern des Tridentinischen Concils gehört hat, eine Stellung zu der Sache ein, welche von der vulgären Schätzung der fides implicita ziemlich weit sich entfernt. In seiner Schrift gegen Joh. Brenz[2]) sagt er gegen die Gefahr von Aufruhr, welche seiner Meinung nach durch die evangelische Predigt herbeigeführt werden soll: Atqui non tenetur e vulgo quivis omnem religionis doctrinam exacte nosse, multo minus de ea iudicare. Simplicium fides in maiorum fide salvatur .... Tu vero vis tuos omnes esse sapientes, vis esse doctores, vis esse iudices et decisores. Hosius beruft sich auf allerlei Aussprüche von Kirchenvätern, um zu dem Schlusse zu gelangen, ut vulgi etiam ignorantiam non venia modo, verum etiam praemio dignam iudicaverint. Nichts desto weniger lenkt er von diesem Lobe der Unwissenheit im Glauben dahin zurück, daß nicht jeder aus dem Volk alle Geheimnisse des Glaubens zu kennen braucht. Er hält es für genügend, wenn ein solcher das Gebet des Herrn, den Gruß der Engel, das

1) Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformationszeitalters. 1858.

2) Confutatio prolegomenon Brentii. Ed. 2. Antwerpae 1561. fol. 61.

Digitized by Google

Glaubensbekenntniß, den Dekalog, außerdem Einiges über die Sacramente, namentlich die Taufe, die Buße und das Abendmahl, und über die Riten und Gebote der Kirche weiß. Das ist freilich so reichlich, daß Hosius wieder abhandelt. Auch wenn der Laie alles jenes nicht genau kennt, kommt es nur darauf an, daß er Jesus Christus weiß und glaubt, und zwar als gekreuzigt wegen unserer Sünden und auferweckt wegen unserer Gerechtsprechung; außerdem soll er die heilige allgemeine Kirche glauben, quidquid ab ea traditur, id pro certo et indubitato habeat. Die erste Hälfte dieser Concession an die Laien kommt auf die Ansicht hinaus, welche Duns aufgestellt hat. Allein die zweite Hälfte jener Vorschrift ist diesem wie den anderen Schultheologen des Mittelalters an diesem Orte fremd. Es ist nachgewiesen, daß die fides implicita auch in dem von Duns eingeräumten Umfang sich darauf richtet, quod credit ecclesia, und daß der Artikel von der Kirche bei Thomas und Duns überhaupt nicht unter den 14 Glaubensartikeln geltend gemacht worden ist, von Biel jedenfalls nicht in dem Sinne quod tradit vel praecipit ecclesia. Also ist die Wendung, welche Hosius dem credo sanctam catholicam ecclesiam giebt, eine Neuerung, welche die Vertreter der römischen Kirche erst im Kampfe gegen die Reformation Luthers in die officielle Theologie eingestellt haben [1]).

An einer anderen Stelle des Buchs von Hosius (fol. 128) ist es noch deutlicher, daß er der bei fides implicita geltenden Formel quod credit ecclesia den Sinn quod docet ecclesia unterschiebt, und den Glaubensartikel von der lehrenden Kirche versteht. Er sagt, daß der feste Glaube, welcher Angesichts des Todes den Teufel besiegt, manchmal auch bei solchen obwalte, welche eine geringe Einsicht in die heilige Schrift haben, qui cum se nihil aliud scire iudicent, quam Jesum Christum et hunc crucifixum, in illo solo fiduciam omnem collocatam habentes, articulum hunc toto corde profitentur: credo sanctam ecclesiam catholicam. Zum Beweise dessen erzählt Hosius eine neue Wendung der Geschichte vom Köhler. Als derselbe von

1) Vgl. Lämmer S. 88.

Digitized by Google

einem Gelehrten gefragt wird, was er glaube, sagt er das Glaubensbekenntniß her; auf die Frage, was er außerdem glaube, sagt er: was die Kirche glaubt, und auf die Frage, was die Kirche glaube, sagt er: was ich glaube u. s. w. Als nun der Gelehrte danach krank wird, fängt der Teufel mit ihm Streit über seinen Glauben an. Und als der Kranke mit seiner Kenntniß der heiligen Schrift gegen den Teufel nicht aufkommen konnte, fiel ihm der Köhler ein, und in dem Gedränge rief er immer nur: wie der Köhler. Als er danach wieder genas, hat er seiner Umgebung diesen Ruf erklärt, und bezeugt, daß er in dieser Zuflucht zu dem Glauben der Kirche sich sicherer befunden habe, als in aller Geübtheit in der heiligen Schrift. Hosius aber legt dieses so aus, daß man sich in den Gehorsam gegen Christus und seine Kirche begiebt. Wer diese glaubt, sagt er, sich ganz ihr anvertraut, sie anhört, sie verehrt, stellt sich sicher gegen die Anfechtungen seines Glaubens. Aber nicht nur diese Veränderung in der Deutung des Zusammenhangs der fides implicita nimmt er vor, sondern er nimmt auch die Geltung derselben für einen Gelehrten, einen der maiores wenigstens unter gewissen Umständen in Anspruch, nachdem er in der zuerst erörterten Stelle dieser Klasse die fides explicita vorbehalten hatte, welche die Mängel des Glaubens der simplices ausgleicht. Die Verschiebung, welche Hosius ausführt, indem er fides implicita auch bei einem theologisch Gelehrten anerkennt, erklärt sich freilich, wenn man den Teufel, dem Jener beim Streit über den Glauben nicht gewachsen ist, als den Vertreter protestantischer Schriftauslegung versteht. Es ist endlich aus dem ganzen vorgetragenen Zusammenhang deutlich, daß Hosius nicht an einen der armen Meßpriester denkt, welche Innocenz IV. zur fides implicita ermächtigt hatte.

9. Sollte man aber nach dieser Probe erwarten, daß im Gegensatz zu unserer Reformation die Zulassung von fides implicita in der römischen Kirche zu neuen Ansätzen führen und eine allgemein anerkannte Ordnung erreichen würde, so wird man zunächst getäuscht. Von den jesuitischen Theologen, welche demnächst das Wort führen, hat Gregor von Valentia[1]),

1) Commentariorum theologicorum Tom. III. complectens om-

Digitized by Google

Professor zu Ingolstadt (gestorben 1603), im Wesentlichen die Linie des Thomas innegehalten. Er schreibt die fides explicita vor erstens in Beziehung auf Gott, daß er ist, daß er Vergelter und daß er der Urheber der übernatürlichen Gaben ist, zweitens in Beziehung auf alle Glaubensartikel, insbesondere die über Trinität und Menschwerdung des Sohnes. Den Laien wird drittens die fides implicita zugelassen in Hinsicht des Inhaltes der heiligen Schrift, und der definitiones ecclesiae. Das letztere ist nun die auch schon von Hosius angedeutete Neuerung, welche den Standpunkt der Contrareformation von dem des Mittelalters unterscheidet. Darin liegt das indirecte Zugeständniß, daß man gegen die Reformation des 16. Jahrh. mit Schrift und Symbolum nicht aufzukommen vermag, sondern daß man Entscheidungen der in sich selbständigen Kirche von unbestimmbarem Umfang neben jenen Auctoritäten bedarf, um sich gegen die Reformation zu behaupten. Viertens fordert Valentia, daß die Pastoren und Lehrer, welche den Glauben zu vertheidigen haben, die Glaubensartikel, außerdem aber auch alias veritates fidei plures vel pauciores explicite credere verpflichtet sind. In einer spätern Erörterung (punctum 5) erörtert Valentia die Abweichung des Duns von Thomas in Hinsicht des den Laien zuzumuthenden Glaubens an die Trinität, und gleicht dieselbe im Sinne des erstern dahin aus, es genüge, aliquem confusum saltem conceptum formare de unitate essentiae et trinitate personarum et remittere se ad ecclesiam, quod attinet ad distinctiorem cognitionem huius mysterii, sicut etiam aliorum. Daß hiemit der fides implicita der Laien ein weiterer Spielraum eröffnet wird, als es zuerst erschien, wird durch die fernere Bemerkung bestätigt, die Laien brauchten explicite nur die Substanz der Glaubensartikel zu glauben. Sie werden dadurch davon dispensirt, die Reihenfolge der Artikel im Gedächtniß zu haben. Allein diese Nachgiebigkeit an die Schwachen wird unmittelbar durch die Vorschrift compensirt, jeder müsse über Taufe, Bußsacrament und Abendmahl Bescheid wissen und ebenso das Herrngebet (wenn auch

nes secundae secundae D. Thomae quaestiones (Lut. Paris. 1609). Disp. I. qu. 2. punct. 3—5.

Digitized by Google

nicht in der Reihenfolge!), den Dekalog und die 5 Gebote der Kirche explicite wissen, endlich die Werke der Barmherzigkeit, wenigstens für die Zeit, in der man sie üben soll. Diese Entscheidungen verrathen ein nicht geringeres Schwanken, als welches Hosius kundgegeben hat. Während auf der einen Seite nicht nur die Herstellung der Auctorität des Thomas, sondern auch die unvermeidliche Nachahmung unserer Reformation dahin wirkt, daß der Umfang der fides implicita eingeschränkt und der Umfang der Gegenstände der fides explicita erweitert wird, so wird durch nachträgliche Bestimmungen der fides implicita immer wieder ein mehr oder weniger weiter, also unbegränzter Spielraum zugelassen. Valentia hatte gar kein Recht, Calvin's Beurtheilung der fides implicita der Lüge zu zeihen; denn seine eigenen Bestimmungen, geschweige die, welche Calvin vorgefunden hat, lassen den Laien in Hinsicht der Glaubensgeheimnisse verworrene Vorstellungen zu; diese aber bedeuten auch eine Art der ignoratio.

Der Jesuit Johannes Azorius (gestorben 1607) behandelt[1]) das Problem der fides implicita im Wesentlichen ebenso wie Valentia. Nur tritt bei Azorius die casuistische Form, in welcher die Frage überhaupt gegeben ist, deutlicher hervor, als bei dem Commentator des Thomas. Deshalb bietet Azorius auch mehr Erwähnungen früherer Literatur dar, als irgend ein Anderer; nur sind dieselben nicht vollständig und nicht genau. Er stellt also demgemäß die Alternative so, ob es einem ungebildeten Laien zum Heile genügt, implicite et generatim credere, quicquid credit sancta mater ecclesia, tametsi nihil prorsus credat explicite et speciatim. Die Frage wird verneint, und mit Berufung auf die gemeinsame Ansicht der Theologen und Canonisten gefordert, daß auch der ungebildete Laie die Glaubensartikel expressim glaube. Eine fernere Frage ist, ob ein solcher außerdem noch einiges Andere explicite zu glauben habe, z. B. die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein der Erbsünde, die Bedeutung der wichtigsten allgemeinen Sacramente.

---

1) In seinen Institutiones morales (3 Tomi Col. Agr. 1602—12) Tom. I. lib. 8. cap. 6.

Digitized by Google

Azorius entscheidet dagegen, vorgeblich im Einklang mit den Theologen, weil diese und ähnliche Punkte explicite oder implicite in die Glaubensartikel eingeschlossen seien. Diese Angabe fällt auf, da die Scholastiker diese Sache gar nicht berühren, und die Theologen der Contrareformation die Frage theils abweichend formuliren, theils anders beurtheilen. Uebrigens ergeben die folgenden Fragen und Entscheidungen des Azorius, daß er ebenso wie Hosius von der ersten an die ungebildeten Laien gestellten Forderung wieder abhandelt. Er beschränkt sich nämlich darauf, daß der Laie die Substanz der einzelnen Glaubensartikel explicite glauben darf, indem er unter Substanz das versteht, quod simpliciter, licet confuse et generaliter significatur. Dieses sind ja sonst die anerkannten Merkmale der fides implicita; Azorius also gesteht, namentlich indem er die Sache an der Trinitätslehre erläutert, thatsächlich fides implicita zu, auch wenn er fides explicita sagt. Er geht jedoch noch weiter, indem er den Fall setzt, daß einer nicht einmal die Substanz eines Glaubensartikels wie der Dreieinigkeit auffassen kann, und mäßigt seine Anforderung an einen solchen dahin, daß er einige andere deutlichere explicite glaube, wie die Aussagen über Christi Person. Azorius aber schreitet noch dahin fort, daß er mit den beiden Innocenzen den ungebildeten Laien bei Mißdeutungen der Dreieinigkeit von der Häresie und der Sünde entschuldigt achtet, wenn er nur glaubt, was die Kirche glaubt. Als Beispiele, welche nach dieser Regel zu beurtheilen sind, führt er an, daß einer den Glaubensartikel von der Kirche auf ein Kirchengebäude deutet, oder sich Gott als einen König in Menschengestalt auf einem hohen Throne vorstellt. Endlich fragt Azorius, ob die von Innocenz IV. aufgestellte Zulässigkeit der fides implicita für eine Klasse von Klerikern zu bejahen sei. Es fällt auf, daß er darauf direct nicht antwortet; allein da er den Grundsatz des Thomas wiederholt, daß die Laien sämmtliche Artikel explicite zu glauben haben, so will er ohne Zweifel dadurch andeuten, daß Klerikern nicht weniger zugemuthet werden darf.

Die bisher vernommenen Theologen der Contrareformation haben sich über den Anspruch auf fides implicita, welcher

Digitized by Google

vom Lombarden her den Gläubigen unter dem Alten Bunde eingeräumt war, gar nicht geäußert. Franz Suarez (gestorben 1617) hat seine Aufgabe, den Thomas von Aquinum zu commentiren[1]), auch in dieser Hinsicht erfüllt. Er erklärt nach einigen Umschweifen wie sein Meister, daß die alten Gläubigen an Gott als Vergelter und Urheber der Heilsgerechtigkeit (also als Erlöser) explicite glauben mußten, daß jedoch der Glaube an Christus in der Anerkennung des letzten Attributes Gottes eingewickelt sein durfte. Es handelt sich weiter um die Gläubigen unter dem neuen Gesetz. Hier führt Suarez zuerst an, daß Thomas dieselben zur fides explicita gegen alle Glaubensartikel, insbesondere die Dreieinigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes verpflichte. Suarez aber begnügt sich nicht damit. Er stellt daneben zwei laxere unter einander abgestufte Meinungen von Theologen der Contrareformation, welche ich genöthigt bin, hier nachzutragen, da deren Werke selbst mir meistens nicht zugänglich waren. Die erste Ansicht ist die, daß auch in der Zeit des neuen Gesetzes die fides implicita zur Rechtfertigung genüge, wie das Beispiel des Cornelius beweisen soll, welcher ohne ausdrücklichen Glauben an Christus als gerecht angenommen wird. Zu ihm wäre dann Petrus gesandt worden, um ihm zur Seligkeit durch die Predigt von Christus zu helfen. Diese Meinung wird außer von Anderen von Melchior Canus (Relectio de sacramentis in genere p. II) und von Dominicus Bannez (commentaria in secundam secundae angelici doctoris partem) vertreten. Die zweite Ansicht greift weiter, indem sie in einzelnen Fällen nicht blos für die Rechtfertigung, sondern auch für die Seligkeit die fides implicita als genügend achtet. Dafür sind Andreas de Vega (commentaria in aliquot conc. Tridentini capita), Dominicus de Soto (de natura et gratia), Bartholomäus de Medina (de recta in deum fide), Johannes Maldonatus (in Johannem cap. 5). Dabei wird an einen getauften Knaben, welcher in einem nicht

1) Opus de triplici virtute theologica, fide, spe et caritate (Aschaffenburgi 1622). Tractatus de fide p. II. disp. XII. sectio 3. 4. disp. XIII. sectio 3. 4. 6.

Digitized by Google

christlichen aber richtig Gott glaubenden Volke aufwächst, oder an einen Katechumenen gedacht, welcher die Lehre von Gott begriffen, die von Christus noch nicht begriffen hat; beide sollen dabei nur fides implicita an Christus haben. Wenn sie aber Gott, den sie explicite glauben, über alles lieben, so entsprechen sie den Bedingungen der Seligkeit. Suarez entscheidet sich nun für die Annahme dieser zweiten Meinung in dem gesetzten Falle. Indem er jedoch nichts desto weniger den Grundsatz des Thomas anerkennt, so will er, wie wahrscheinlich alle seine Genossen, aus dem abweichenden Einzelfall keine Regel machen.

Suarez kommt jedoch in der 13. Disputation auf die laxere Ansicht, welche er durch Innocenz IV. und die anderen Canonisten belegt, zurück, um dieselbe namentlich mit der Auctorität des Thomas und der Anhänger desselben zurückzuweisen. Außerdem beruft er sich auf den Anfang des römischen Katechismus, in welchem es heißt, daß alle Christen wissen und glauben müssen, was die Apostel in bestimmten Artikeln zusammengefaßt haben. Indem er nun aber dieselben einzeln durchgeht, läßt er für die Laien wieder allerlei nach, nämlich daß sie in den Lehren von der Dreieinigkeit und der Person Christi von den technischen Begriffen nichts zu wissen brauchen. Ferner wird für den ausgewickelten Glauben der Laien auf die Geburt Christi aus der Jungfrau wegen der Würde der Mutter des Herrn Gewicht gelegt, hingegen nicht auf dessen Eintritt in die Unterwelt, und sein Sitzen zur Rechten Gottes, welches dahin umgedeutet wird, daß er im Himmel als Mensch im höchsten Grade der Seligkeit und als Gott dem Vater gleich sei. Bei dem der Kirche zu widmenden Glauben wird im Sinne der Contrareformation hervorgehoben, daß sie die nächste Regel des Glaubens sei, auf welche man zurückgreifen müsse, um das, was man nicht kennt, ihrem Glauben gemäß implicite zu glauben. Und wenn nun auch die genaue Deutung von Taufe, Buße und Abendmahl den Laien auferlegt wird, so kommt Suarez dennoch darauf zurück, daß die Vorschrift der fides explicita zwar im Allgemeinen bestehe, im Besondern aber der Befähigung eines Jeden anbequemt werden müsse, unter dem Vorbehalt freilich, das jeder, was an ihm ist, thun muß, um seine

Digitized by Google

Erkenntniß der Glaubensartikel zu steigern. Dieses Zugeständniß tritt aber in das rechte Licht, wenn man hört, daß Calvin's Forderung der Erkenntniß im Glauben als die Auferlegung einer unerträglichen Last gedeutet, und im Gegensatz dazu erklärt wird, nicht alle Gläubigen seien in gleicher Weise zur fides explicita verpflichtet. Denn indem Christus sagt: Wer glaubt und getauft ist, wird selig, so lasse er den Inhalt des Glaubens unbestimmt; indem Paulus erklärt: Nicht alle Glieder der Kirche haben dieselbe Thätigkeit, so schließe er die Verpflichtung zur gleichen Kenntniß des Glaubens aus. Außerdem beruft sich Suarez auf Augustin's Ausspruch: Turbam fidelium non intelligendi vivacitas sed credendi simplicitas tutissimam facit, endlich auf Gregor's I. allegorische Auslegung der Ochsen und der Eselinnen im Hiob, welche schon bei der Grund legenden Erörterung des Lombarden ihren Dienst hatte leisten müssen. Der fides implicita also wird doch ihr Recht schließlich eingeräumt, weil die große Menge der Gläubigen zu der vollkommenen Einsicht in die Geheimnisse des Glaubens nicht fähig ist, noch die heilige Schrift verstehen und deren Studium obliegen kann. „Es ist also katholischer Grundsatz, daß nicht alle Gläubigen zur gleichen Kenntniß der Glaubensgegenstände verpflichtet sind." Das führt zur Unterscheidung zwischen den Laien und den Klerikern. Von den Laien sagt nun Suarez, sie seien zu keinem Glauben verpflichtet, welcher mehr ausgewickelt wäre, als er früher erörtert habe. Das könnte nun auf die Anforderungen des Thomas gedeutet werden. Er fährt aber fort, daß in dem, was zur vollkommenen Einsicht in die Glaubensgeheimnisse gehört, die Laien gehalten seien, implicite credere, quod ecclesia credit. Dieses schließe eine gewisse ignorantia ein, welche aber nicht schädlich sei, da es sich nicht um Dinge handelt, welche zur Gerechtigkeit nöthig sind, und nicht unnützlich, da sie vor der Gefahr von Irrthümern bewahrt, und den Verstand der nächststehenden Regel des Glaubens unterwirft, welche in der Kirche vorhanden ist. Diese beiden Entscheidungen hatte schon Biel neben einander vorgetragen, offenbar in aller Naivetät, weil die eine wie die andere ihre Auctoritäten und ihre Ueberlieferung in der Kirche besaß.

Digitized by Google

Im Zeitalter der Contrareformation wird man das gleiche Verfahren als weniger harmlos anzusehen haben. Wenn man den Jesuiten richtig versteht, so kommt dessen Zusammenstellung der beiden Entscheidungen wahrscheinlich darauf hinaus, daß die Ansicht des Thomas officiell aufrecht erhalten, aber die Hinterthür offen gehalten wird, um die entgegenstehende Ansicht der Innocenze zu beliebiger Verwendung einzulassen. Dafür spricht auch der Umstand, daß Suarez in der Beurtheilung des Glaubens der Kleriker die Aufstellung Innocenz IV., ohne diese Auctorität zu nennen, wiederholt, indem er die nicht in der Seelsorge stehenden Priester zu keinem höhern Maße von fides explicita verpflichtet, als die Laien, mit Ausnahme der Erkenntniß des Inhalts der Eucharistie. Nur die Pfarrer bedürfen der Glaubenserkenntniß, welche sie zu Lehrern ihrer Gemeinden, beziehungsweise zur Ausübung der Schlüsselgewalt fähig macht; die Bischöfe müssen darüber hinaus den Glauben vertheidigen, und auf den Concilien definiren können.

10. Der Cardinal Robert Bellarmin (gestorben 1621) redet nicht von den beiden Arten des Glaubens. Aber er äußert sich über den Unterschied des Glaubens vom Wissen in einer so geschärften Weise, daß er der Geltung der fides implicita einen weiten Spielraum öffnet. Zunächst stimmt er mit den Theologen der Contrareformation gegen die Scholastiker darin überein, daß er die Kirche, welche den einzelnen Glaubenden die Offenbarung Gottes verbürgt, als diejenige auffaßt, welche nicht irren kann[1]). Den Glauben aber deutet er als die Zustimmung zu Allem, was Gott zu glauben darbietet. Ist hiemit, wie es von Thomas geschehen war, am Glauben im Unterschied vom Wissen das Merkmal der Unselbständigkeit hervorgehoben, so wird das andere Unterscheidungsmerkmal des Glaubens, die Undeutlichkeit seiner Gegenstände, stärker betont, als es von den vorangegangenen Lehrern geschehen war. Wenn der Glaube eine andere Anwendung des Intellectus ist, als das Wissen, so schließt diese Annahme in sich, daß der Intellectus im Glauben seiner Art gemäß wirkt, wenn auch modificirt durch

1) Contr. de gratia et libero arbitrio lib. VI. cap. 3.

Digitized by Google

die Undeutlichkeit der Gegenstände. Bellarmin aber leugnet in einer Reihe auf einander bezogener Aussprüche, daß das intelligere die Form des credere sei[1]), obgleich dazwischen sich ein Satz findet, wie dieser: quod haec fides non sit fiducia, sed aliquid ad intellectum pertinens (cap. 5). Der scheinbare Widerspruch aber verschwindet, wenn man gemäß den Grundsätzen des Ignatius von Loyola darauf achtet, daß Bellarmin in dem assensus intellectus vorherrschend den formalen Willensact meint, welcher den Verstand nöthigt, angesichts der undeutlichen Glaubensartikel auf die ihm eigene Thätigkeit zu verzichten, also sich zu opfern. Hiedurch wird die Linie verlassen, auf welcher Thomas sein Bestreben, Wissen und Glauben als Gegensätze zu fassen, nicht durchzuführen, sondern den Glauben nur als Abart des Wissens zu bestimmen vermochte. Bellarmin hat wirklich einen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben ausgeprägt, welcher im Mittelalter keineswegs erreicht worden ist. Aus dem Satze Bellarmin's aber würden sämmtliche Mitglieder der Kirche zur fides implicita berechtigt werden. Ohne diesen Ausdruck zu gebrauchen, hat nun Bellarmin diese Folgerung wenigstens für die Laien deutlich genug gezogen. Im Anschluß an Augustin's Satz in einem Briefe (102) an Euodius: Si propter eos solos Christus natus est, qui certa intelligentia possunt ista discernere, pene frustra in ecclesia laboramus, sagt Bellarmin, das werde durch die Erfahrung bestätigt, weil der größte Theil der Gläubigen theils wegen kindlichen Alters, theils wegen weiblichen Geschlechts, theils wegen geistiger Stumpfheit, theils wegen Mangels an Bildung, wie fast alle

1) De iustificatione lib. I. capp. 4—7: Deus ea nobis credenda proponit, quae non intelligimus. — Illae voces, non apparentium distinguunt fidem a scientia et intellectu, quae non patiuntur obscuritatem, sed lumen et evidentiam requirunt. — Fides facit, ut intellectus omnino assentiatur, sed non per evidentiam rei, et notitiam causae et proprietatum, sed cedendo auctoritati dicentis. Itaque in fine manet res obscura ut antea erat sed creditur propter auctoritatem dicentis, non igitur fides proprie loquendo est notitia sed assensus. — Mysteria fidei, quae rationem superant, credimus, non intelligimus, ac per hoc fides distinguitur contra scientiam, et melius per ignorantiam, quam per notitiam definitur.

Digitized by Google

Bauern sind, nicht allein nicht die Geheimnisse der Dreieinigkeit und der Menschwerdung und ähnliches, was zum Heil nothwendig, verstehen (intelligant), sondern kaum etwas auffassen (animo concipiant) außer dem Klang der Worte, und doch unter die Gläubigen mit Recht gerechnet werden, weil sie bekennen, Gott als Vater, Sohn und heiligen Geist zu glauben gemäß der Meinung der Kirche (cap. 7). Es ist nur nach den vorausgehenden Erklärungen nicht zu verstehen, worin der Unterschied zwischen den homines docti und den imperiti, qui in intelligentia maiorum acquiescunt, begründet sein soll, welchen Bellarmin als die bekannte allegorische Erklärung der Stelle im Hiob von den Vorgängern übernommen hat. Wenn die Glaubensartikel schließlich, d. h. nach allen Versuchen, sie zu verstehen, ebenso dunkel bleiben, wie am Anfang, und wenn der Glaube viel mehr mit Unwissenheit als mit Erkenntniß vergleichbar ist, so haben die Gelehrten keinen Spielraum für ihren Glauben, um sich von den Ungebildeten zu unterscheiden, und können diese nur zu demselben sacrificium intellectus anleiten, welches sie selbst vorher gebracht haben. Also nach Bellarmin's Voraussetzungen bleibt auch für den Klerus im Ganzen nur fides implicita übrig. Diese Folgerung hat er allerdings nicht ausgesprochen; vielmehr hat er seinen Vorgängern die entgegengesetzte Ansicht nachgeschrieben. Aber man ist berechtigt, jenen Schluß aus seinen directen Bestimmungen über den Begriff des Glaubens zu ziehen, denn, was er direct ausspricht, kann in seinem Begriff des Glaubens nicht begründet werden.

Die Geschichte der Distinction, welche hiermit ihren Abschluß findet, endet in einer widerspruchvollen und deshalb unklaren Aufstellung. Wahrscheinlich aus diesem Grunde wird das Thema von den neueren jesuitischen Dogmatikern keiner ausdrücklichen Erörterung unterzogen. In den Praelectiones theologicae von Perrone sucht man nach dem Problem vergeblich. Aber deshalb kann man es nicht für verschollen achten. Denn der Cardinal J. B. Franzelin spielt deutlich genug auf die Sache an[1]). Jedoch über den Umfang, in welchem die

1) Tractatus de divina traditione et scriptura. Appendix de

Digitized by Google

fides implicita zuläſſig iſt, fehlen bei dieſen Theologen alle Erklärungen. Es ſieht ſo aus, als ob die Sache geheim gehalten wird. Wenn dieſe Annahme richtig iſt, ſo darf vermuthet werden, daß der fides implicita ein großer Spielraum geſtattet wird. Dafür darf man auch beachten, was die Constitutio de fide des Vaticaniſchen Concils über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben im vierten Capitel kund thut: Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; nunquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a domino. In dieſer Erklärung wird einmal die Möglichkeit einer vernünftigen Einſicht in die Glaubensartikel bezeugt, welche freilich die Evidenz der allgemeinen wiſſenſchaftlichen Erkenntniß entbehrt. Daß jene Einſicht durch Analogieen mit Welterkenntniſſen herzuſtellen ſei, iſt freilich ſtarkem Zweifel zu unterziehen; treffender iſt, daß das Syſtem der Glaubenswahrheit durch die Ordnung der Sätze unter dem Zweck der Seligkeit der Menſchen erreicht werden ſoll. Wenn man nun aber erwarten dürfte, daß auf dieſem Wege eine deutliche Erkenntniß erreicht wird, ſo wird dieſes in dem zweiten Satze abgelehnt, welcher mit Worten,

---

habitudine rationis humanae ad divinam fidem (ed. III. Romae 1882). P. 604. Ad quemvis assensum fidei requiritur, . . c) ut aliquo modo sin minus distincte saltem in confuso intelligatur sensus testimonii. P. 644. In omni actu fidei est . . . assensus in unam veritatem propter duplicem veritatem aliam praecognitam, in quam assensus vel explicitus praecedit, vel implicite includitur in ipso actu fidei. P. 652. In qua adhaesione (ad auctoritatem dei hanc veritatem credendam revelantis) iam implicite continetur adhaesio ad ipsam rem revelatam testimonio, sicut assensus in praemissas continet implicitum assensum in consequens.

Digitized by Google

die an Bellarmin erinnern, die bleibende Undeutlichkeit der Glaubensartikel auch für diejenigen betont, welche vorher zu einer vernünftigen teleologischen Einsicht in die Offenbarung befähigt erachtet werden. Die Undeutlichkeit der Glaubensartikel ist aber von jeher der Grund für Zulassung der fides implicita gewesen. Die Constitution des Vaticanischen Concils also ist in keinem andern Sinne verständlich, als daß sie auch den maiores et doctores die Befugniß zur fides implicita in einem Umfang einräumt, welcher schwerlich durch Innocenz IV. und Franz Suarez erschöpft ist. Das Verfahren im Einzelnen zu erforschen bin ich natürlich nicht im Stande.

II.

11. Innerhalb der römischen Kirche ist die fides implicita zwiefach, in engerem und in weiterem Umfang bestimmt worden. Diese Thatsache zu kennen hat für uns Evangelische zunächst einen Werth zur Beurtheilung jener Kirche. Außerdem aber hat der eine Sinn der fides implicita mich auf die Frage geführt, ob nicht die Geltung derselben auch in das Gebiet unserer Reformation hineinreicht. Indem ich dieser Frage nachgehe, meine ich die Untersuchung, welche ich angestellt habe, auch für die Auffassung des evangelischen Glaubens und des evangelischen Kirchenwesens nutzbar zu machen.

Freilich erscheint es auf den ersten Blick als unmöglich, daß der von Luther gezeichnete Köhlerglaube in der aus der Reformation entsprungenen Kirche zu weit greifender Geltung komme. Denn die Haltung des Glaubens, welche darin ausgedrückt ist, daß man außer der natürlichen Erkenntniß von Gott als Schöpfer und Vergelter glaubt, was die Kirche glaubt, ohne diesen Inhalt genau zu kennen und zu beachten, entbehrt der persönlichen Selbständigkeit, welche bei aller Schätzung der

Digitized by Google

Gemeinschaft im Glauben dem evangelischen Christen zugemuthet werden muß. Andererseits aber fragt es sich eben, ob die von Calvin und Joh. Gerhard erhobene allgemeine Forderung der fides explicita sich mit den Bedingungen deckt, welche Luther bei seinem Unternehmen der Reformation gestellt hat. Muß Luther's Protest gegen den Köhlerglauben so verstanden werden, daß er den Christen ohne Ansehung ihres Bildungsstandes eine fides explicita in dem Umfang und der Genauigkeit zugemuthet habe, welche Calvin und Gerhard meinen, indem sie im Glauben die Function des Wissens betonen? Die rechtgläubige Theologie in beiden Confessionen erhebt freilich, indem sie dem Gesichtspunkt Calvin's folgt, den Anspruch, daß alle Christen, um Gott recht zu verehren, im Besitz seiner richtigen Erkenntniß sein sollen; und darunter lassen sie keine andere, als deren technisch-theologische Darstellung verstehen. Es wird sich jedoch fragen, ob dieser Anspruch in den evangelischen Kirchen in Erfüllung gegangen ist.

Um dieses zu beantworten, empfiehlt es sich zunächst, Luthers katechetische Behandlung des Glaubensbekenntnisses mit dem von Thomas und Duns den Laien eingeräumten Umfang von fides implicita zu vergleichen. Die beiden mittelaltrigen Theologen schreiben den Laien vor, ausdrücklichen Glauben an die Artikel zu hegen, welche zur Feststellung der Erlösung durch Christus gehören, und als solche durch die Feste der Kirche proclamirt werden. Außerdem sollen sie die durch Combination in das Glaubensbekenntniß eingeschobenen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person als die Voraussetzungen jener Data glauben; allein von dem Verständniß der Feinheiten, d. h. der wissenschaftlichen Begriffe, welche in jene Lehren verwebt sind, sollen sie entbunden sein. Durch diese Bestimmungen wird der Glaube der Laien über die einfache Aneinanderreihung der 14 Artikel hinausgeführt zu einem gegliederten Verständniß der Erlösung. Hiebei ist freilich daran zu erinnern, daß der Glaube an die Erlösung nur als die Zustimmung des Verstandes zu der allgemeinen Offenbarungswahrheit gemeint, und daß deren Anwendung auf den Glaubenden selbst der Hoffnung auf die ewige Seligkeit anheim

Digitized by Google

gestellt ist, welche aus dem Glauben abgeleitet, und durch die dazwischen tretende Liebe vollkommen wird.

Sollte es sich nun ergeben, daß Luther's katechetische Unterweisung über den Glauben den Bestimmungen jener Theologen nahe steht, so ist freilich im Voraus nöthig darauf hinzuweisen, daß Luther es dabei nicht bewenden läßt. Es heißt nämlich in der „Kurzen Form, die zehn Gebote, Glauben und Vaterunser zu betrachten" (1520), welche bei Walch X. S. 182 ff., Erl. Ausg. 22. S. 1 ff. zu finden ist[1]): „Es ist zu merken, daß zweierlei Weise geglaubt wird, zum ersten von Gott, das ist, wenn ich glaube, daß es wahr sei, was man von ... saget; dieser Glaube ist mehr eine Wissenschaft oder Merkung, denn ein Glaube. Zum andern wird an Gott geglaubt, wenn ich nicht allein glaube, daß wahr sei, was von Gott gesagt wird, sondern setze mein Vertrauen in ihn ... Solcher Glaube, der es waget auf Gott, es sei im Leben oder Sterben, der machet allein einen Christenmenschen und erlanget von Gott alles was er will ..... Darum ist das Wörtlein in mit Fleiß wahrzunehmen, daß wir nicht sagen: wir glauben Gott dem Vater oder von dem Vater, sondern in Gott den Vater, in Jesum Christum, in den heiligen Geist. Und den Glauben soll man Niemand geben denn allein Gott. Darum wird die Gottheit Jesu Christi und des heiligen Geistes damit bekannt, daß wir in ihn gleichwie in den Vater glauben. Und wie es ein gleicher Glaube ist in alle drei Personen, so sind auch die drei Personen Ein Gott." Es ist klar, daß hier in der Abstufung „nicht allein" und „sondern" zwei Begriffe vom Glauben mit einander zusammengestellt werden, welche trotz des gleichen Namens verschiedenartig sind. Der zuerst bezeichnete Glaube, welcher mehr eine Wissenschaft als ein Glaube ist, bedeutet den katholischen Begriff der verständigen Zustimmung zu geoffenbarten Sätzen. Der an zweiter Stelle bezeichnete Glaube, das Vertrauen, welches in dem Maße, wie es zu leisten ist, nur auf Gott sich beziehen kann, und in der Beziehung auf

1) Vgl. zum Folgenden F. Kattenbusch, Luther's Stellung zu den ökumenischen Symbolen. Festschrift u. s. w. Gießen 1883.

Digitized by Google

Christus und den heiligen Geist deren Gottheit anerkennt und feststellt, ist die Neuerung, mit welcher Luther die bisher geltende Auffassung des Glaubens überbietet[1]). Wenn nun dieser Glaube allein einen Christen macht, so ist klar, daß Luther jeden, welcher nur den katholischen Glauben übt, nicht für voll ansieht. Dessen ungeachtet hat er in dieser Schrift nicht die Folgerung gezogen, daß das Fürwahrhalten der Glaubensartikel als solches überflüssig sei.

Vielmehr kehrt die Abstufung der beiden Arten von Glauben in der Erklärung des leitenden Satzes im zweiten Artikel wieder: „Ich glaube nicht allein, daß Jesus Christus wahrhaftiger einiger Gottes Sohn ist, in einer ewigen göttlichen Natur und Wesen von Ewigkeit immer geboren, sondern auch, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind, und auch nach der Menschheit mein und aller Dinge ein Herr gesetzt ist, die er mit dem Vater nach der Gottheit geschaffen hat". Nämlich in diesem Satze wird die Abstufung zwischen dem katholischen Fürwahrhalten und dem evangelischen Vertrauen, welche in den ersten Sätzen der Schrift dadurch ungiltig gemacht worden war, daß nur der Glaube im letztern Sinne einen Christenmenschen bezeichnet, wieder in Geltung gesetzt. Allerdings wird auch jetzt das Vertrauen auf Christus daran geknüpft, daß ihm vom Vater alle Dinge unterworfen sind, und er auch nach der Menschheit mein und aller Dinge Herr ist. Aber dabei wird doch die vorausgehende Zustimmung dazu vorbehalten, daß Jesus Christus in einer ewigen göttlichen

1) Damit ist zu vergleichen aus Decem praecepta, Wittembergensi praedicata populo (1518. Erl. lat. Tom. XII. p. 5. Krit. Ausg. I. 399 f.): Ubi audis, quod pro te (Christus) passus est et credis, jam oritur fiducia in eum et amor dulcis, et sic periit omnis rerum affectus ut inutilium, et oritur aestimatio solius Christi ut rei necessariae vehementer remansitque tibi nonnisi solus Iesus, solus satis et sufficiens tibi, ita ut de omnibus desperans unicum habeas hunc, in quo omnia speras, ideoque super omnia eum diligas. At Iesus est verus unus solus deus, quem cum habes non habes alienum deum. Iudaei vero timentes, ne alienum deum haberent, si hominem Christum adorant, eo peius adorant alienum deum, scilicet idola cordis sui.

Digitized by Google

Natur und Wesen von Ewigkeit geboren, und alle Dinge mit dem Vater nach der ihm zustehenden göttlichen Natur geschaffen hat. Mag also auch bei allen folgenden Prädicaten Christi hervorgehoben werden, daß derselbe mir zu Gute vom heiligen Geiste empfangen ist u. s. w., so kann man sich nicht verhehlen, daß Luther vor der nothwendigen Richtung des Vertrauens auf Christus, welche an seine Bestimmung für die Menschen und die entsprechende Ausrüstung und Thätigkeit geknüpft wird, die Zustimmung zu den, wenn auch undeutlich ausgedrückten, christologischen Sätzen der alten Kirche, also den Glauben im katholischen Sinne vorschreibt. Es ist auch nicht blos im apologetischen Sinne zu verstehen, daß Luther die Art des katholischen Glaubens zugesteht, um die Leute von da auf sein eigenes tieferes Verständniß zu erheben. In diesem Falle mußte er nachweisen, wie in dem Vertrauen auf Gott und auf Christus alles dasjenige als Mittel eingeschlossen sei, was in den Glaubensartikeln gefunden wurde. Aber indem er diese Aufgabe sich nicht gestellt hat, reiht er mechanisch das katholische Fürwahrhalten und das evangelische Vertrauen als zwei Stufen an einander, auf denen der Christ gleichzeitig stehen soll. In das Glaubensbekenntniß schließt er nun wie die Theologen des Mittelalters die Trinitäts- und die Zweinaturenlehre ein, stellt beide jedoch in einer Ungenauigkeit dar, welche der von Thomas und Duns zugelassenen fides implicita entspricht.

Im großen Katechismus von 1529 ist die katholische Vorstellung vom Glauben abgestoßen, und allein die Bedeutung des Glaubens an Gott als Vertrauen auf ihn ausgesprochen. Mit eigenthümlicher Macht prägt sich bei jeder Lesung die Erklärung des ersten Gebotes ein: „Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöthen; also daß einen Gott haben nichts anderes ist, als ihm von Herzen trauen und glauben, wie ich oft gesagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide, Gott und Abgott. Ist der Glaube und Vertrauen recht, so ist auch dein Gott recht, und wiederum, wo das Vertrauen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht. Denn die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott. . . Darum ist nun die Meinung

Digitized by Google

dieses Gebots, daß es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange." Diese Vorstellung vom Glauben wirkt nun auch in das zweite Hauptstück, dessen drei Artikel lehren, daß „der Glaube nichts anderes ist, denn eine Antwort und Bekenntniß der Christen, auf das erste Gebot gestellt" (Gr. Kat. II, 10). Also ist das Vertrauen die Form, für welche auch der zweite Artikel des Bekenntnisses seine Geltung hat. Die zweite Person der Gottheit aber beschreibt Luther in dem Satze: „Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gottes Sohn, sei mein Herr worden", nämlich „daß er mich erlöset hat von Sünde, vom Teufel, vom Tode und allem Unglück" (Gr. Kat. II, 27). „Das sei nun die Summe dieses Artikels, daß das Wörtlein Herr aufs einfältigste heiße ein Erlöser. . . Die Stücke aber, so nach einander in diesem Artikel folgen, thun nichts anderes, denn daß sie solche Erlösung erklären und ausdrücken, wie und wodurch sie geschehen sei, das ist, was ihm gestanden, und was er daran gewaget hat, daß er uns gewänne und zu seiner Herrschaft brächte" (Gr. Kat. II, 31).

In diesem Zusammenhang fehlt jede Anspielung auf die Zweinaturenlehre[1]), und von der Lehre der Dreieinigkeit wird nicht mehr Gebrauch gemacht, als in dem Satze: „Ein Gott und ein Glaube, aber drei Personen, darum auch drei Artikel oder Bekenntniß" (Gr. Kat. II, 7). In den angeführten Sätzen zur Erklärung des zweiten Artikels wird ferner die „zweite Person der Gottheit" als der Erlöser beschrieben, welcher durch seine Anstrengungen sich zum Herrn der Gläubigen gemacht hat. Es konnte auch keine andere Deutung Christi eingesetzt werden, wenn er als der Gegenstand eines Vertrauens dargestellt werden sollte, das ihn auf die Höhe Gottes des Vaters stellt. Auf diesem Wege aber hat Luther mit der Betonung des Prädicates „Herr" den Rückweg zu der im N. T. geltenden Bezeugung der Gottheit Christi gefunden. Diese Betrachtung erstreckt sich

1) Dasselbe ist der Fall in Melanchthon's Catechesis puerilis, welche vor 1532 geschrieben ist. Christus wird hier nur definirt nach Röm. 3, 26 als Propitiatorium per fidem in sanguine eius (C. R. XXIII. p. 178).

Digitized by Google

auch auf den kleinen Katechismus, dessen Schilderung Christi in dem Satze culminirt, daß er „mein Herr sei, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat, ... auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich ... ihm diene". Allein in diesem Satze finden sich als Zusätze des Subjectes noch die Prädicate, „daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr". Hier also wird die Geltung der Lehren von der Dreieinigkeit und den zwei Naturen, welche der Große Katechismus dahin gestellt sein läßt, ausdrücklich bezeugt, wie in der kurzen Form von 1520. Wenn man aber die Formel nach den Maßstäben dieser frühern Schrift analysiren darf, so ist der Glaube an die ewige Erzeugung Christi, und der Glaube, daß er unser Herr sei, ebenso verschieden wie die verständige Zustimmung zu einer theoretischen Wahrheit, und das Vertrauen auf eine lebendige und wirksame Person. Zugleich ist jener theoretische Satz von der ewigen Erzeugung des Sohnes Gottes im Vergleich mit der officiellen Lehre ungenau und unvollständig ausgedrückt, und in seiner Verbindung mit dem folgenden Prädicat ist die nestorianische Ansicht keineswegs ausgeschlossen. Also auch hier entspricht die Aufnahme der überlieferten Lehre von Christus den Bedingungen, unter welchen die mittelaltrigen Theologen den Laien die fides implicita zugestanden haben.

Aehnliche Erscheinungen bieten auch die anderen Gebiete der Reformation dar. Zwingli's Schlußreden von 1523 verfahren ebenso wie Luther im Großen Katechismus, indem sie Christus als den Erlöser und das Haupt der Gemeinde darstellen. Diese Prädicate stehen nun auch in der „Auslegung der Schlußreden im Vordergrunde". Jedoch hat Zwingli hier die Gottheit Christi im alten Sinne ausdrücklich vorbehalten, wenn auch in derselben ungenauen Fassung, wie es bei Luther der Fall ist. „Der unschuldige Christus ist ..... wahrer Mensch eben sowohl wie er wahrer Gott ist und ein ewig währendes Gut, daß auch sein unverdient Leiden für uns erlitten ewiglich gut und bezahlend wäre für unsere Sünde. Denn ist, der für uns gelitten hat, ein ewiger Gott, als er ist unbezweifelt, so

Digitized by Google

muß auch sein Leiden ewig gut und fruchtbar sein, die Gerechtigkeit Gottes bezahlen ..... für aller Menschen Sünde, die sich sicher und vertraut daran lassen" (Werke I. S. 186). Es ist deutlich, daß hier die Gottheit Christi als die Werthbestimmung des Umfangs seiner Erlösung anerkannt wird. Aehnlich stellen sich die ältesten populären Urkunden der französischen Reformation. Jenes Bekenntniß, welches die Bürger von Genf 1537 beschwören mußten, nachdem es 1536 von Farel unter Mitwirkung Calvin's verfaßt und dem Rathe vorgelegt worden war (Calvini Opp. Tom. V. p. XLIII. 355. Tom. IX. p. LII. 693) enthält nur Sätze über die beneficia Christi. Hingegen bedient sich Calvin in seinem ältesten Katechismus von 1538 der wenn auch ungenau gefaßten altkirchlichen Formel: Filius dei praedicatur, non ut fideles, adoptione duntaxat et gratia, sed naturalis et verus, ideoque unicus, ut a caeteris discernatur. Dominus autem noster est, non tantum secundum divinitatem, quam cum patre unam ab aeterno habuit, sed in ea carne, in qua exhibitus nobis fuit (Tom. V. p. 338).

12. Man wird in allen diesen Fällen katechetischen Gebrauchs der Lehre von den zwei Naturen Christi eine Fortsetzung der von den Schultheologen des Mittelalters zugelassenen fides implicita erkennen, ohne daß eine Absicht der Reformatoren in dieser Beziehung nachgewiesen werden könnte. Demnächst aber ist eine Kundgebung Luther's über denselben Gegenstand von Interesse, da sie die Schwierigkeit eigenthümlich beleuchtet, welche die Bestimmungen der mittelaltrigen Theologen über Glauben und Wissen begleitet. Das ist die „Auslegung des andern Artikels des christlichen Glaubens von Jesu Christo, auf dem Schlosse zu Torgau gepredigt" (1533. Bei Walch X. S. 1308 ff. Erl. Ausg. 2. Aufl. 19. S. 1 ff.). Hier beginnt Luther mit einer Auseinandersetzung zwischen Glauben und Vernunft, welche den von den Scholastikern beliebten Abstand zwischen beiden zum vollen Gegensatz steigert. „Wenn du es willst urtheilen, was bedarfst du des Glaubens? Wer da glaubt, der urtheilt nicht, sondern läßt sich urtheilen, und giebt sich gefangen eines Andern Urtheil und sagt mit der That, ich bin hierin ein Narr, und verstehe es nicht, denn ich nichts davon

Digitized by Google

gesehen oder gehört, noch erfahren habe. Aber weil es Gott sagt, so will ich es glauben, daß also sei, und dem Wort folgen, meine Gedanken und Verstand lassen nichts sein; so ist er geurtheilt durch das Wort, daran er sich hält, nicht durch seine Vernunft und eigenen Verstand" (A. a. O. W. S. 1314. E. A. S. 7). „In den Sachen, wo ich nicht hinkommen kann mit meiner Klugheit, da muß ich sie daheim lassen und sagen: ich weiß und verstehe es nicht, aber ich höre, das von oben herab schallt, welches kein Mensch je erdacht hat. Da höre ich nun, daß Christus ein göttlich Wesen mit dem Vater hat, und doch wahr ist, daß nicht mehr, denn Ein Gott ist ..... Es lautet zu lächerlich in die Ohren und geht nicht in die Vernunft. Ja es soll auch nicht darein gehen, sondern du sollst so dazu sagen: Wenn ich das Wort höre lauten, als von oben herab, so glaube ich es, ob ich es wohl nicht kann fassen und nicht verstehen" (W. S. 1315. E. A. S. 8). In der Gottheit also ist gemäß der Offenbarung der Unterschied des Vaters und des Sohnes, daß jener sein ewig Wesen hat und giebt es diesem. „Mehr kann man nicht erdenken noch fassen, und ob man viel danach speculirt, so wird es nur finsterer und weniger verständlich" (W. S. 1318. E. A. S. 10).

Diese Sätze haben den Sinn, daß Luther den Verstand nicht für zureichend achtet, die Glaubensartikel in sich aufzunehmen, auch nicht, indem er von einem Willensentschluß unterstützt wird, sondern daß der Wille allein den Glauben an das Offenbarungswort, obgleich dessen Inhalt unverstanden bleibt, hervorruft. Hiedurch hat Luther einen Gegensatz zwischen dem Glauben und dem Wissen ermittelt, welchen die Scholastiker nicht gefunden haben. Allein das Wichtigste bei diesem Funde ist, daß Luther die Gedanken Bellarmin's (S. 53) vorweg genommen hat, welche die Stellung des Jesuitenordens zur Sache bezeichnet. Wenn dieses Luther's letztes Wort wäre, so müßte es eine starke Verwirrung herbeiführen. Allein unversehens schlägt er in den Predigten einen andern Ton an. Er schließt die Erörterungen über den Glaubeu als sacrificium intellectus mit folgenden Worten ab: „So haben wir das erste Stück dieses Artikels von der Gottheit Christi, welches zwinget und

Digitized by Google

beweiset nicht allein das Wort Einiger Sohn, sondern auch das erste Wort Ich glaube". Er fährt aber mit folgendem Erkenntnißgrunde fort: „Denn zu wem ich sagen soll: Ich glaube und setze mein Vertrauen und des Herzens Zuversicht auf dich, der muß mein Gott sein; sintemal des Menschen Herz auf nichts trauen und bauen soll, denn allein auf Gott, und die Schrift überall strafet auf Menschen trauen." „Solches lehret die Vernunft selbst, und die Schrift bestätigt es, daß Glaube und Trauen keinem Menschen wiederfahren soll und Niemand gehört außer dem wahrhaftigen Gott ..... So bezeuget nun hiemit ein jeglicher Christ abermal, daß Christus wahrer Gott sei, denn er gründet und setzet sein Vertrauen auf ihn, sonst wäre es Unrecht, und wäre die höchste Abgötterei" (W. S. 1319. E. A. S. 11).

Das ist wieder der Gesichtspunkt, der aus den katechetischen Schriften bekannt ist. Allein wenn man erwarten sollte, daß durch diese zweite Betrachtung die erste ausgeschieden wird, da sie sich im tiefsten Grunde widersprechen, so deutet schon das Wort abermal an, daß Luther die beiden verschiedenartigen Functionen des Glaubens an Christi Gottheit zugleich will gelten lassen. Das findet seine Bestätigung daran, was er am Eingang der zweiten Predigt sagt: „Bisher haben wir gehört, wer die Person sei, an welche wir glauben und trauen, nämlich beide, wahrhaftiger Gott und Mensch, welches ... vom Himmel gegeben, darum auch nicht begreiflich ist mit der Vernunft .... Nun bekennen wir weiter, was dieselbe Person für Werk gethan, oder was ihr Amt sei, darum wir an ihn glauben, und lernen, was wir von ihm haben" (W. S. 1324 f. E. A. S. 16). Die darauf folgende Beurtheilung der zur Erlösung dienenden Prädicate Christi stimmt mit den früheren katechetischen Schriften Luther's überein. Nur darf hervorgehoben werden, wie die Ergänzung der Prädicate durch den Zusatz „für uns" von Luther gerechtfertigt wird. Man muß, sagt er, auch wenn diese Worte nicht ausdrücklich dastehen, es doch „aus anderen hernach nehmen und durch alle diese Stücke ziehen. Denn in dem dritten Artikel, da wir sagen: Ich glaube die Vergebung der Sünden, glossirt er sich selbst, da er die

Digitized by Google

Ursache und den Nutzen dieses Stückes setzt, warum er geboren, gelitten und alles gethan hat" (W. S. 1331. E. A. S. 21).

Es ist nöthig festzustellen, daß Luther in diesen Predigten, ebenso wie in der kurzen Form von 1520, seinen Anhängern zwei Leistungen von Glauben zugleich zumuthet. Zuerst soll man nach der katholischen Vorschrift den zwölf einzelnen Glaubensartikeln zustimmen, wobei nach dem Vorgange der scholastischen Theologen für die Sätze der Dreinigkeit und der Person Christi eine ungenaue Vorstellung gleich fides implicita den Laien zugestanden wird. Danach soll man in dem Vertrauen gegen Gott und in dem gegen Christus, in der Werthschätzung seines Erlösungswerkes die Gottheit Christi anerkennen und feststellen, nach der Regel, daß der, welchem man am höchsten und ausschließlich vertraut, hiedurch als Gott erwiesen wird. In diesem Falle aber verändert man die Vorstellung von dem Glaubensbekenntniß, so daß es nicht mehr als die Aufreihung einzelner Sätze, welche addirt werden, erscheint, sondern als Gliederung der Aussagen unter dem Gesichtspunkt der von Gott durch Christus verliehenen Sündenvergebung.

Ist es aber möglich, sich nach dieser doppelten Anweisung Luther's zu richten? Denn die beiden Formen des Glaubens, welche er als abgestuft behandelte[1]), stehen wirklich in einem

1) Die Abstufung ist auch vorbehalten in der Evangelienpostille, Predigt am 5. Sonntag nach Ostern: „An Christum glauben heißt nicht, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist, denn das hilfe niemand nichts, sondern daß dieselbe Person Christus heißt, das ist, daß er um unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist, und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht. . . . . Von solchem Amt heißt er Jesus Christus, und solches von ihm glauben, daß wahr sei, das heißt in seinem Namen sein und bleiben" (Walch XI. S. 1251. E. A. 2. Aufl. 12, S. 163). Hingegen ist die katholische Art des Glaubens bedenklich charakterisirt in der Andern Predigt am Pfingsttage: „Das kann der Teufel noch leiden, daß man allein an dem Menschen Christus hanget . . . . . ja er läßt auch die Worte reden und hören, daß Christus wahrhaftig Gott sei. Aber da wehret er, daß das Herz nicht könne Christum und den Vater so nahe und unzertrennlich zusammenfassen, daß es gewißlich schließe, sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort und Wille" (a. a. O. S. 1443 E. A. S. 324).

Digitized by Google

Gegensatz, welcher als Widerspruch in die Erfahrung tritt, da die beiden Formen des Glaubens zu gleicher Zeit und in Beziehung auf dasselbe Object geübt werden sollen. War der Gegensatz beider in der „Kurzen Form" noch nicht völlig deutlich geworden, so ist er in der eben analysirten „Auslegung des andern Artikels" zur schärfsten Ausprägung gekommen. Denn während Luther in dem Vertrauen auf den Erlöser Christus als auf Gott die eigenthümliche Neuerung in seinem Begriff des Glaubens vorträgt, hat er in dem Willen, welcher sich den nicht verstandenen und unverständlichen Glaubenssätzen unterwirft, diejenige Veränderung des überlieferten katholischen Glaubensbegriffs vorgenommen, welche nachher als Grundsatz der jesuitischen Religion auftritt. Bevor jedoch die Frage nach der Möglichkeit, beide Stellungen zur christlichen Wahrheit gleichzeitig einzunehmen, beantwortet wird, ist es nöthig, noch auf Folgendes aufmerksam zu machen. Die Theologie des Mittelalters steht unter dem bestimmten Antrieb, Wissen und Glauben der Art nach, also, da nur zwei Arten denkbar sind, als Gegensätze zu unterscheiden. Es ist aber festgestellt, daß Thomas, der in dieser Hinsicht für alle Anderen eintritt, für das Glauben nur die Bedeutung einer unvollkommenen Abart des Wissens zu ermitteln vermocht hat (S. 14). Eine Reform der Religion und der Theologie mußte sich als berechtigten Fortschritt dadurch ausweisen, daß der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben gefunden wurde. Das hat nun Luther in den vorliegenden Predigten geleistet, indem er die beiden möglichen Formen dieses Verhältnisses enthüllt hat. Er setzt das Glauben nicht mehr als die Function des Verstandes an, welche wegen des Mangels der Evidenz der Objecte vom Willen unterstützt wird, sondern er weist in beiden entgegengesetzten Fällen seiner Entscheidung das Glauben dem Willen zu. Aber der Wille, welcher den Verstand nöthigt, unverständlichen Wahrheiten wegen der Auctorität der Offenbarung zuzustimmen, ist willkürlicher Wille; der Erfolg seiner Wirkung auf den Verstand ist überhaupt Schein, und die darauf gerichtete Vorschrift leitet zur Hypokrisie, d. h. Schauspielerei an. Denn wer sich zwingt, mit dem Verstande unverständlichen Sätzen zuzustimmen, thut

Digitized by Google

nur so, als ob er im Sinne des Mittelalters mit dem Verstande etwas glaubt. Dieses Verhalten also, welches nach Luther's Urtheil mehr Wissenschaft als Glaube ist, und keinen Christenmenschen macht (S. 58), ist überhaupt nichts werth in Beziehung auf die christliche Religion. Hingegen ist der Wille, welcher als Vertrauen sich auf Gott und Christus richtet, um darin die Seligkeit und alle Hilfe im Leben zu erfahren, durch den Werth Gottes und Christi für die Menschen bestimmt, und lenkt den Verstand dahin, in den Merkmalen, unter denen Christus der Offenbarungsträger in der Geschichte ist, die Abzweckung auf die Vergebung der Sünden und auf die Herstellung des christlichen Lebens zu erkennen.

Der allgemeine Sinn dieser Entdeckung Luther's ist, daß das Glauben in Werthurtheilen sich bewegt. Das liegt auch in folgendem Satze der „Auslegung des andern Artikels": „Daß noch die Taufe, Kirche, Predigtamt und rechter Verstand von Christo etwa bleibt, das ist nicht menschliche Kraft und Vermögen, sondern ist lauter Gewalt dieses unseres Herrn, die er durch seine allmächtige Kraft selbst thun muß; und hiebei sehen wir abermal, daß solcher Herr nicht ein lauter Mensch, sondern selbst Gott ist" (W. S. 1333f. E. A. S. 23). Nur im Urtheil des Glaubens kann man jene Factoren des gemeinschaftlichen Christenthums als giltig feststellen, dieses geschieht aber, indem man ihren Werth als Organe des Herrn Christus anerkennt. In dieser von Luther gemachten Entdeckung, daß das Glauben oder das religiöse Erkennen in directen Werthurtheilen besteht, ist der richtige Gegensatz gegen das Wissen oder Welterkennen in allen seinen möglichen Abstufungen erreicht. Um dieser Entdeckung willen aber dürfen wir die Brauchbarkeit der Deutung des Glaubens als sacrificium intellectus ablehnen, obgleich Luther es für möglich gehalten hat, diese Entgegensetzung des Glaubens gegen das Wissen zugleich mit der andern auszuüben. Es ist unmöglich, seitdem diese Ansicht der Schlüssel des jesuitischen Christenthums geworden ist, zugleich Jesuit und Lutheraner zu sein. Oder sofern es Lutheraner geben mag, welche das Glauben jesuitisch verstehen, so dürfte eine genaue Beobachtung derselben das Ergebniß herbeiführen, daß sie ent-

Digitized by Google

weder bei der Uebung des sacrificium intellectus gegen die Glaubensartikel des richtigen und erhebenden Vertrauens gegen Gott entbehren, oder daß sie abwechselnd bald auf den einen, bald auf den andern Glauben gestimmt sind, in jedem dieser Fälle aber selbst nicht wissen, daß sie in diesem Wechsel sich bewegen. Dadurch aber würde festzustellen sein, daß solche in sich unklare und gebrochene Menschen gar nicht musterhaft sind, obgleich sie es meistens zu sein meinen.

Zu den mittelaltrigen Lebensmotiven, welche innerhalb des Protestantismus fortwirken, weil man in dessen aufgeklärtem Verständniß überzeugt zu sein pflegt, es so herrlich weit, namentlich so weit über das Mittelalter hinaus gebracht zu haben, gehört die durch Thomas vertretene Formel von Wissen und Glauben. Wenn das Wissen der selbständige Gebrauch des Verstandes an deutlich festgestellten Objecten, das Glauben der gegen die Offenbarung unselbständige Gebrauch des Verstandes an Sätzen ist, welche immer dem Verstande undeutlich bleiben, so ist damit der Gegensatz zwischen beiden, welcher gesucht wird, nicht erreicht. Ist aber hiemit das Glauben als unvollkommnere Abart des Wissens dargestellt, so ist es erklärlich, daß das Wissen das Glauben aufzusaugen droht, sobald das letztere nicht mehr durch die Zwangsgewalt der kirchlichen Auctoritäten geschützt ist. Am deutlichsten ist seit der Reformationsepoche in dem Hegel'schen System der Anspruch zur Geltung gekommen, daß die Vorstellung als die Form des religiösen Glaubens in den Begriff als die Form des Wissens erhoben, und darin aufgehoben oder abgelöst werden soll. Andererseits wird das Uebergewicht des Wissens über das Glauben, welches seinen specifischen Ausdruck in der mittelaltrigen Bestimmung ihres Verhältnisses findet, theils in der Richtung geltend gemacht, daß das Christenthum einer philosophisch zubereiteten Religion Platz machen soll, theils in der Richtung, daß man den Werth der christlichen Weltanschauung durch ihre vorgebliche Uebereinstimmung mit dem philosophischen Welterkennen sicher zu stellen sucht. Alle diese ziellosen Bestrebungen haben ihre Wurzel in der scholastischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben. Die im Mittelalter entsprossene Pflanze wuchert

Digitized by Google

in verschiedenen Abartungen nach wie vor mitten in der modernen Bildung, deren Pflegern gänzlich verborgen ist, daß sie sich nach einer dem Mittelalter angehörigen Entscheidung richten.

Man kann sich der Verwirrung, welche von da ausgeht, nur entziehen, wenn man Luther's Entdeckung, daß das religiöse Erkennen in directen Werthurtheilen sich bewegt, im Gegensatz gegen die berechtigten Ansprüche des Wissens auf sein Gebiet, und gegen die unberechtigten Ansprüche desselben auf die Religion als den Maßstab der christlichen Religion und der in ihrem Dienst wirkenden Theologie anerkennt. Und Luther hat darin durchaus Recht, daß es der Vernunft gemäß ist in dem Vertrauen auf Christus dessen Gottheit zu erkennen. Denn indem man erkennt, daß die Religion überall in directen Werthurtheilen verläuft, sichert man ihr ihre Eigenthümlichkeit im geistigen Leben. Luther's Entdeckung steht aber auch in unverkennbarer Beziehung auf den wichtigsten Factor in der mittelaltrigen Lehre von der Erlösung durch Christus. Thomas nämlich erprobt die Gottheit Christi, welche selbst zum Leiden nicht fähig ist, in dem genugthuenden Leiden des Menschen Christus daran, daß dieses den unendlichen Werth hat, welcher den Unwerth der Sünde für das Urtheil Gottes überwiegt. Duns bestimmt das Verdienst Christi überhaupt danach, daß Gott seinem freiwilligen Leiden den Werth beilegt, um dasselbe als die Bedingung für die Begnadigung der Sünder anzuerkennen. Jene Combination des Thomas kehrt auch mit geringer Abweichung in der rechtgläubigen Lehre der Lutheraner und Reformirten wieder[1]). Luther's immer wieder ausgesprochener Satz, daß man Christi Gottheit in der Werthschätzung seines Lebens und Leidens für unsere Erlösung feststelle, ist zugleich der Erkenntnißgrund des Werthes, welchen Christus als Offenbarer seines Vaters auch für diesen selbst hat. Also hängt an jener unserer Werthschätzung Christi die Ueberzeugung von seiner Stellung zu seinem Vater überhaupt, daß er denselben an uns vollständig offenbart. Dieser Zusammenhang und dessen einzelne Glieder, so wie die Folgerungen aus ihm können auch

1) Lehre von der Rechtf. und Versöhnung I. 2. Aufl. S. 68. 75. 79. 265.

Digitized by Google

nur in Werthurtheilen aufgefaßt werden, weil die Offenbarung oder die Erlösung Christi auf uns als Antrieb zur Verehrung Gottes als unseres Vaters wirkt, oder, wenn nicht, überhaupt in ihrer Eigenthümlichkeit für uns nicht da ist. Deshalb ist es eine nichtige und keiner Widerlegung bedürftige und fähige Einwendung, daß man auch auf dem Gebiete der Religion die dahin gehörenden Gegenstände erst an sich in ihrem Wesen erkennen müsse, ehe man deren Werth für uns feststellen könne. Gesetzt, daß diese Art der Erkenntniß Gottes und alles Uebrigen ein brauchbares Ergebniß hervorbrächte, so würde man eben hierin sich noch gar nicht als christliches Subject kundthun, sofern in dieser Erkenntniß kein Antrieb eingeschlossen ist, welcher sie als eine Erkenntniß religiöser Art erwiese. Die in der katholischen Epoche als Glaube angenommene Zustimmung zu den Glaubensartikeln macht, wie Luther sagt, keinen Christenmenschen (S. 58); deshalb ist sie im Gebiet der Religion gleichgiltig. Wenn man nun diese Erkenntniß aus der heiligen Schrift schöpft, weil man sie als Urkunde der Offenbarung, aus der die Glaubensartikel zu nehmen sind, erkennt, so wird gerade aus diesen Voraussetzungen die Möglichkeit einer theoretischen Erkenntniß von Gott, Christus u. s. w. widerlegt. Denn daß man die heilige Schrift als die Urkunde der Offenbarung erkennt, oder vielmehr anerkennt, geschieht in Urtheilen, welche den Werth der Offenbarung Gottes und den Werth der heiligen Schrift als deren Urkunde für uns Christen geltend machen. Dabei aber würde es widersinnig sein, Wahrheiten, die doch aus der Offenbarung abgeleitet werden, so objectiv darzustellen, daß man auch nur auf einen Augenblick deren Werth zu unserem Heile bei Seite setzte. Es ist beachtenswerth, daß der jesuitische Dogmatiker, Cardinal Franzelin, die Thatsache göttlicher Offenbarung nur durch die von ihr angeregte alles überbietende Werthschätzung feststellt, und demgemäß dieselbe in jedem Act der Zustimmung des Verstandes zu einem Glaubensartikel eingeschlossen denkt[1]). Man erkennt an dem ausgeho-

1) De habitudine rationis humanae ad divinam fidem cap. IV. 2 (p. 655): Pia voluntas elevata per gratiam imperat (intellectui) ad-

Digitized by Google

benen Satz deutlich den jesuitischen Begriff vom Glauben; aber die leitende Stellung, welche in diesem Begriff dem Willen eingeräumt wird, zieht die Einsicht nach sich, daß derselbe sich immer nach einem Werthurtheil richtet. Es bleibt freilich der ganze Gegensatz bestehen, welcher zwischen diesem Satze und der lutherischen Ausprägung des Glaubens als Vertrauen auf den zu unserem Heile in Christus sich offenbarenden Gott obwaltet. Allein der Satz Franzelin's dient doch zur Beschämung derjenigen, welche im Gebiet der Religion erst eine theoretische Erkenntniß sich abgewinnen wollen, ehe sie sich entschließen, den Werth der erkannten Gegenstände anzuerkennen. Solche bewegen sich noch in den Grenzen des mittelaltrigen Begriffs des Glaubens, welche in entgegengesetzter Richtung durch die Jesuiten und durch Luther's Bestimmung des Glaubens als Vertrauen überschritten sind.

13. Es ist oben (S. 14) festgestellt worden, daß Thomas seine Absicht, Wissen und Glauben als Gegensätze zu bestimmen, deshalb nicht erreicht hat, weil er den Glauben ebenso wie das Wissen dem Verstande überwiesen hat. Auf diesem Wege hat er das Glauben nur als Abart des Wissens zu deuten vermocht. Es ist jedoch der Mühe werth, darauf zurückzukommen, unter welchen Merkmalen er den Gegensatz beider Arten von Erkenntniß zu finden versucht hat. Er bestimmt nämlich als Object des Wissens alles was ist, und unter diesem Titel auch Gott, hingegen als Object des Glaubens Gott, sofern der Mensch auf ihn als den Zweck gerichtet ist, worin die Seligkeit für den Menschen eingeschlossen ist (I. qu. I. art. 1. 5). Dem entspricht weiterhin der Satz, es sei unmöglich, daß dasselbe Object von demselben Subject zugleich geglaubt und gewußt wird, weil der Gaube auf Unsichtbares geht, jedoch das Wissen und das Sehen zusammen gehören. Wenn man also auch durch Demonstration wisse, daß Gott Einer ist, so könne man doch nur glauben, daß er dreieinig ist (II, 2. qu. I. art. 5). Dieses Beispiel für die Verschiedenartigkeit von Wissen und Glauben

---

haesionem in veritatem revelatam aestimative super omnia. Cf. p. 681. 691.

Digitized by Google

steht nun in einem sehr entfernten Verhältniß zu dem Grundsatz des Thomas; und daß er es gewählt hat, verräth schon seine Abbiegung zu der Bestimmung des Glaubens als Abart des Wissens. Im Einklang mit dem leitenden Grundsatz würde es gewesen sein, wenn Thomas an dem vorliegenden Ort erklärt hätte, man könne durch Demonstration wissen, daß Gott ist und daß er Einer ist, aber man könne nur glauben, daß Gott durch seinen Sohn und den heiligen Geist die Menschen zur Seligkeit führe. Der Gegensatz zwischen Wissen und Glauben, den Thomas erstrebt, würde durch den Ansatz dieses Werthurtheils erreicht werden. Soll hingegen der nackte Satz der Dreieinigkeit Gegenstand des Glaubens sein, so wird dieser nur als Abart des Wissens bezeichnet.

Im Besitze der von Luther vertretenen Erkenntniß dieser Sachen ist man also fähig, die in der Scholastik vollzogene Verwickelung aufzulösen. Es fragt sich jedoch weiterhin, ob die erreichte Entgegensetzung von Wissen und Glauben dadurch bestätigt werden kann, daß die von Thomas aufgestellten Merkmale beider berichtigt werden. Denn wenn das Wissen selbständig und seine Gegenstände deutlich sind, so wird es entweder darauf ankommen, ob die gleichen Merkmale auch am Glauben nachgewiesen werden können, oder ob die vorgeblichen Merkmale des Glaubens, Unselbständigkeit und Undeutlichkeit der Objecte, oder mindestens das letztere auch an dem Wissen beobachtet wird.

Allerdings ist das Glauben von seinem geschichtlichen Grunde, der Offenbarung Gottes in Christus, nothwendig abhängig, und demgemäß auch von der in der Kirche waltenden Predigt des Evangeliums, welche die Offenbarung Christi wirksam erhält. Denn darin besteht nach evangelischem Verständniß der Sache die Auctorität der Kirche. Wenn nun dem Glauben das Prädicat der Selbständigkeit beigelegt werden kann, so muß dieselbe in einer andern Beziehung aufgefaßt werden, als in der auf Gott. Das ist die Beziehung auf die Welt, und auf die von der Welt umfaßte Auctorität menschlicher Art und Herkunft. In diesem Sinne behauptet nun nicht blos der Protestantismns, sondern auch die Mystik des Mittelalters gerade

Digitized by Google

die Freiheit und Selbständigkeit des in Gott oder durch Gott gebundenen Gläubigen. Wer durch die Gnade Gottes bestimmt und geleitet wird, hat dadurch nicht blos die Befreiung von Schuld und Macht der Sünde, sondern bewährt auch dieselbe in der Selbständigkeit gegen alle aus der Welt entspringenden, mit Gottes Zweck nicht übereinstimmenden, sondern ihm widerstrebenden Beweggründe. Indem also gemäß der Erfahrung der Gnade Gottes die Werthschätzung der Offenbarung Christi zur Seligkeit in dem Act des Glaubens vollzogen wird, so wird dadurch die Selbständigkeit gegen die Welt geübt, und alle menschliche Vermittelung des Evangeliums Gottes übersprungen. Für die evangelischen Christen kommt es eben nicht auf Unterwerfung unter Wahrheitssätze an, welche von Menschen überliefert wären, sondern auf die Anerkennung des Werthes Christi als des Offenbarers Gottes zum Zweck unserer Seligkeit. Dieser Inhalt nämlich ist, auch in der Vermittelung durch Rede von Menschen, der Inhalt des Wortes Gottes. Der Act des Glaubens umfaßt aber nicht blos den Zusammenhang der Gedanken, in deren Unterscheidung und Gliederung wir die Wirklichkeit und Wirksamkeit der Offenbarung Gottes in Christus vorstellen, sondern auch den Entschluß, mit allen Gemeinschaft einzugehen, welche in dem gleichen Falle sind. Im Anschluß an die Gemeinde der Gläubigen sichern wir uns zugleich durch die Unterordnung unter die öffentliche Verkündigung des Evangeliums unsere Selbständigkeit gegen die Welt und gegen blos menschliche Auctoritäten.

Die Selbständigkeit, welche der Glaubende durch die Gnade Gottes erreicht, ist auch von Franzelin anerkannt, indem er als das Motiv für die Zustimmung des römischen Christen zu jedem von der Kirche vorgetragenen Glaubensartikel die Werthschätzung der Offenbarung Christi über alles behauptet. Indessen haben wir den jesuitischen Theologen dahin zu verstehen, daß die Schätzung der Offenbarung Christi in der Zustimmung zu jedem Glaubensartikel in die Schätzung der lehrenden Kirche unter dem unfehlbaren Papste ausläuft, welche das Vorhandensein von Offenbarung Christi zur Seligkeit verbürgt, und um dieses Zweckes willen die Zustimmung zu Allem gebietet, was sie als

Digitized by Google

Glaubenswahrheit festsetzt. Diese Zustimmung schließt jedoch das Merkmal der Unselbständigkeit in sich, sofern bei der Werthschätzung von alten oder neuen Glaubenslehren als solchen keine Prüfung und keine Möglichkeit des Widerspruches zugelassen wird, vielmehr in diesen Fällen die Zugehörigkeit zu der römischen Kirche auf dem Spiele steht. Der wirkende Grund für diese Unselbständigkeit liegt aber darin, daß die Auctorität, welche dem System der römischen Kirche zu Grunde liegt, aus göttlichen und menschlichen, also weltlichen Motiven gemischt ist. Die letzteren Elemente der kirchlichen Auctorität sind insbesondere rechtlicher und politischer Art, und führen den Anspruch auf Zwang zum Glauben mit sich. Wo dieser zur Anwendung gebracht wird, um die Zustimmung des Willens zu den Glaubensartikeln zu erreichen, fällt auch das von Franzelin als Regel angesetzte Urtheil über den Offenbarungswerth derselben hinweg. Aber auch als Regel hat diese Annahme den Sinn, daß man in der durch die Gnade herbeigeführten Selbständigkeit gegen die Welt den Entschluß faßt, den Verstand der Lehrauctorität der Kirche aufzuopfern, und auf jede Prüfung ihrer Sätze an dem Evangelium und an dem Zweck der Seligkeit und auf jeden möglichen Widerspruch zu verzichten. Auf der andern Seite erprobt sich die selbständige Ueberzeugung des evangelischen Christen, welche durch den kirchlichen Unterricht vermittelt werden soll, an der Ablehnung solcher Lehren, welche theils in keinem deutlichen Zusammenhang mit dem Zweck der Seligkeit stehen, theils von dem Evangelium nachweislich nicht umfaßt werden. Darin ist einmal der Grund unseres Widerspruches gegen die römische Kirche ausgedrückt, aber auch das Recht begründet, aus der evangelischen Kirche die Fortwirkung mittelaltriger Motive auszuscheiden, welche im Grunde die Einmischung hellenischer Wissenschaft in die christliche Religion legitimiren sollen. Gegen diese Form der Verweltlichung des Christenthums haben die evangelischen Christen ihre in Gottes Gnade gegründete Selbständigkeit des Glaubens zu wahren das Recht.

Es fragt sich weiter, ob an dem richtig verstandenen Glauben auch die Deutlichkeit seines Gegenstandes nachgewiesen wer-

Digitized by Google

den kann. Denn auf den Gegenstand, nicht auf die Gegenstände, die zwölf oder vierzehn oder drei Glaubensartikel muß die Frage gerichtet werden, wenn die Entscheidung der Scholastiker, daß die Glaubensartikel undeutlich bleiben, überschritten werden soll. Die Undeutlichkeit haftet nämlich an den Glaubensartikeln nicht blos wegen ihres Inhaltes, sondern schon wegen ihrer Vielheit. Denn überall, wo man sich einer Vielheit von Dingen oder Eindrücken gegenüber gestellt findet, empfindet man das Undeutliche. Die Vielheit der Glaubensartikel wird auch nicht dadurch compensirt, daß die Scholastiker sie unter den beiden Titeln de divinitate und de humanitate ordnen. Vielmehr macht gerade diese Zweitheilung den Verzicht auf die einheitliche Zusammenfassung der Factoren der Offenbarung Christi erkennbar, wodurch die letztere unverständlich bleibt. Indessen findet dieser Umstand ein gewisses Gegengewicht in der Bestimmung des Thomas, daß die Laien zur fides explicita an die Glaubensartikel verpflichtet seien, welche durch die christlichen Feste der allgemeinen Beachtung empfohlen sind (S. 18). Man darf dieses Argument so verstehen, daß der geschichtliche Verlauf der Erlösung in Leben, Sterben, Auferstehen Christi und Gründung seiner Gemeinde durch die entsprechenden Feste den Christen in einer tiefer greifenden Weise eingeprägt wird, als in der bloßen Zustimmung des Verstandes zu den geschichtlichen Zeugnissen, die im Glaubensbekenntniß vorgetragen werden. Wer an der Feier der großen christlichen Feste mit ernster Gesinnung theilnimmt, würde sich die Thatsachen, auf die sie sich beziehen, in der Art einprägen, daß er sich in diejenigen einrechnet, für welche Christus geboren, gestorben, auferweckt ist. Darin würde ein Grund der Deutlichkeit der entsprechenden Glaubensartikel für ihn enthalten sein, und darum wäre es gerechtfertigt, den Laien die fides explicita an jene Data zuzumuthen. Wenn die Vorschrift des Thomas auf diesen Zusammenhang zurückgeführt werden darf, so erscheint sie als unabsichtliche Vorbereitung auf Luther's Bestimmung des Glaubens als Vertrauen, daß Christus für uns geboren, gestorben, auferweckt ist. Denn unter diesem Gesichtspunkt werden die ihrem directen Inhalt nach undeutlichen Prä-

Digitized by Google

dicate Christi insofern deutlich, als ihr Werth für die Erlösung der Menschen zur Seligkeit einleuchtet.

Mag nun diese Betrachtung dem Thomas zu Gute kommen oder nicht, so findet sie ihre Geltung innerhalb der evangelischen Ansicht vom Glauben als Vertrauen auf den in Christus offenbaren Gott. Aus der Eigenthümlichkeit dieser Function folgt nothwendig die von Melanchthon in der Apologie der C. A. ausgesprochene Deutung des Glaubensbekenntnisses, daß alle Sätze desselben zu verstehen sind als Mittel und Voraussetzungen der Sündenvergebung. Ist das Vertrauen auf Gott der richtige Ausdruck der Einheit, welche in der katholischen Aufreihung von Glaube, Liebe, Hoffnung zersplittert und mit der sittlichen Haltung gegen die Menschen vermischt ist, so zieht dieser Umstand entweder die Gliederung der vielen Glaubenssätze unter dem praktischen Zweck der Sündenvergebung nach sich; oder die werthvolle Umsetzung des Begriffs der Reformatoren vom Glauben weicht unter der Hand dem alten Vorurtheil, daß der Glaube eine theoretische Function sei. Es ist nun aber für den Glaubenden in unserem Sinne ganz deutlich, daß Gott durch seinen Sohn, unsern Herrn, seine Liebe an uns, seiner Gemeinde offenbart, indem er durch die Vergebung unserer Sünden uns zu der Gemeinschaft mit sich bestimmt, in welcher wir die Seligkeit erleben. Diese Thatsache ist sogar auch von dem Vaticanischen Concil (S. 55) anerkannt, indem der durch den Glauben erleuchteten Vernunft die Erkenntniß der Geheimnisse in ihrem gegenseitigen Zusammenhang unter dem Gesichtspunkt des höchsten Zweckes der Menschen eingeräumt wird. Allerdings ist die Deutlichkeit der göttlichen Offenbarung für den Glauben begrenzt. Schon die thatsächlichen Sätze der Geburt Christi durch die Jungfrau, der Wiederherstellung seines Lebens aus dem Tode sind undeutlich. Dieses aber ist der Fall nicht erst deshalb, weil das was Christus angeht, Ausnahmen von der Regel darstellt, sondern auch deshalb, weil es undeutlich ist, wie durch regelmäßige Erzeugung das geistige Individuum seinen Anfang nimmt, und wie die Sistirung des körperlichen Lebens die geistige Seele berührt. Sofern nun die Attribute der jungfräulichen Geburt und der Auferweckung Christi in die specifische

Digitized by Google

Wirkung Christi zu der Vergebung der Sünden für die Gläubigen eingerechnet werden müssen, ist der übrigens deutliche Zusammenhang der Offenbarung Gottes durch Christus mit undeutlichen Vorstellungen durchsetzt. Er ist aber auch von solchen umgeben, obgleich sie in diesem Falle von anderer Art sind. Dieses gilt nicht blos von dem jenseitigen Ziele, dem ewigen Leben, sondern auch von den Einzelheiten in der Vorsehung Gottes, in seiner Leitung der Einzelnen, wie des Ganges der Geschichte des Menschengeschlechtes und der Anordnung des Heiles für dasselbe. Auch indem die Gläubigen ihr individuelles Heil erleben in Gottvertrauen und Demuth, in Geduld und Gebet, so können sie aus diesen gegenwärtigen Functionen ewigen Lebens keinen treffenden Analogieschluß auf dessen zukünftige Gestalt bilden. Ebensowenig gelingt auch unserer rückblickenden Beurtheilung die deutliche Subsumtion aller einzelnen Schritte unseres Lebens unter die Vorsehung Gottes, geschweige denn die Beantwortung der Fragen nach dem Verhältniß der Gnadenoffenbarung Gottes zu den Menschen, welchen sie nicht zugänglich geworden, oder unverständlich geblieben ist. Für diese Umgebung unseres Daseins bleibt die Regel in Geltung, daß der Christ sich innerhalb dessen, was undeutlich bleibt, zurecht finden muß, indem er die in der Offenbarung Christi deutliche und wirksame Gnade Gottes auf sich bezieht, oder auf sie sein Alles überbietendes Vertrauen setzt. Calvin will deshalb für unser Verständniß nach Gottes Vorsehung sogar den Titel der fides implicita zugestehen (Inst. III. 2, 4).

Aber das Wissen! Bis auf den heutigen Tag werden ihm die Ansprüche zu Gute gehalten, welchen vor 600 Jahren Thomas Ausdruck verliehen hat! Das Wissen soll selbständig sein, indem der Verstand durch die Objecte selbst zur Zustimmung bewogen wird, und soll deutlich sein, theils in der Evidenz der Erkenntnißprincipien, theils in der Evidenz der sinnlichen Anschauung, theils in der Richtigkeit der Schlüsse vom Einzelnen auf das Ganze. Innerhalb seines Gesichtskreises konnte Thomas meinen, hiemit alles gesagt zu haben, was zur Sache gehörte. Und doch wird man durch eine auch nur oberflächliche Betrachtung der Sache genöthigt, seine Beurtheilung des Wissens

Digitized by Google

mindestens einzuschränken. Zunächst ist zu vermissen, daß er die Bedingungen des gewöhnlichen und die des wissenschaftlichen Wissens nicht aus einander gesetzt hat. Indem er dieses unterläßt, scheint seine Erörterung mehr auf das letztere eingerichtet zu sein. Aber die Selbständigkeit des Wissens dürfte dadurch, daß der Verstand durch die Objecte selbst zur Zustimmung bewogen wird, nicht gerade glücklich bezeichnet werden. Man könnte vielmehr urtheilen, daß so die Unselbständigkeit gegen die Objecte ausgedrückt wird. Selbständigkeit haftet dem Wissen von den Dingen nur deshalb an, weil man sich im Wissen ihrer irgendwie bemächtigt, um sie zu gebrauchen. Mit diesem Verfahren pflegt aber Niemand alles Erkennbare zu umspannen; sondern in vielen Acten des Wissens stellt man sich in Abhängigkeit von dem Erkennen der Anderen, unterscheidet sich also in dieser Beziehung auch als Wissender nicht von der Haltung, welche nach Thomas der Glaube einnehmen soll. Das wird auch nicht anders auf der wissenschaftlichen Stufe des Wissens. Auf dieser k a n n ja Einer so originell gedacht werden, daß er alle Abhängigkeit von vorausgegangenen Denkern und Entdeckern abstößt, oder seinen selbständigen Erkenntnissen unterordnet. Allein ob der Fall wirklich eingetreten ist, wird durch die Aufstellung jenes Ideals von Wissenschaft nicht entschieden. Und am wenigsten darf Thomas auf die Geltung der Wissenschaft in diesem idealen Sinn für sich und seine Genossen den Anspruch erheben. Denn alles technische und systematische Wissen des Mittelalters in Logik und Metaphysik, in Physik und Astronomie, in Moral und Politik bestand in hellenischen Ueberlieferungen. Dieser Besitz von Wissen bei den Scholastikern ist mit dem Merkmal der Unselbständigkeit behaftet. Und derselbe macht auch nur in sehr eingeschränktem Umfang den Anspruch darauf, die Macht über die Welt zu vermitteln, in deren Gewinn die erste und eigentliche Probe der Selbständigkeit des Wissens bestehen würde. Die Unselbständigkeit des scholastischen Wissens zeigt sich vielmehr in beiden Beziehungen noch in der Unfähigkeit, die Grenzen desselben richtig zu bestimmen. Das scholastische Wissen ermangelt nämlich der Kritik, indem es sich zutraut, einen Zusammenhang der Welt in causaler wie in finaler Beziehung

Digitized by Google

unter dem Titel von Gott als erster Ursache und letztem Zweck zu finden. Dieses Unternehmen reicht über die von den Objecten hervorgerufene Zustimmung, welche die Selbständigkeit des Wissens verbürgen soll, hinaus. Es entspringt vielmehr aus einem Antriebe ganz anderer Art, welcher an der Einmischung des Begriffs von Gott als der religiöse Antrieb dazu, daß man sich der ganzen Welt gegenüber als geistige Person von eigenthümlichem Werth behaupte, erkannt werden muß. Besteht nämlich das selbständige Wissen in der durch die Dinge aufgenöthigten Zustimmung, so liegt in dieser Formel kein Grund dafür, daß man mehr thue, als die gewußten Dinge nach ihren Arten und Gattungen in Gruppen zu ordnen. Hiemit aber überschreitet man eben nicht die Vorstellung von der Welt als solcher. Daß aber das scholastische Wissen die Einheit der Welt mit verschiedenen Vorstellungen von Gott verknüpft, vergegenwärtigt die Unselbständigkeit des Wissens sowohl gegen einen fremden Antrieb, den es von sich unterscheiden und von sich ausscheiden mußte, als auch gegen die Ueberlieferung der hellenischen Philosophie, der man sich ebenso unterwarf, wie der göttlichen Offenbarung.

Auch die von Thomas angeführten Umstände, in denen das Wissen sich als deutlich erweisen soll, fordern den Zweifel an seiner Behauptung dieses Merkmals des Wissens heraus. Denn die Deutlichkeit ist eine Werthbestimmung des Wissens nur unter der Voraussetzung, daß sie mit der Richtigkeit desselben zusammentrifft. Das Wissen, welches Thomas in den drei ersten Büchern der Summa contra gentiles vorträgt, ist so sauber und deutlich dargestellt, daß man ohne Schwierigkeit versteht, wie er den Zusammenhang der Welt und die Ordnung des menschlichen Handelns erkannt hat. Allein diese Deutlichkeit seines Wissens bietet keine Bürgschaft für dessen Richtigkeit. Die drei Evidenzen der Erkenntnißprincipien, der sinnlichen Anschauung der einzelnen Dinge und ihrer Verbindung zu einem Gesammtbilde durch die Schlüsse vom Einzelnen auf das Ganze, welche im Sinne des Thomas mit der Deutlichkeit des Wissens offenbar zugleich dessen Richtigkeit sichern sollen, sind von ihm in diesem Werke nicht zur Anwendung gebracht. Vielmehr setzt dasselbe

Digitized by Google

gleich mit der Vorstellung von Gott ein, welche in jener Methode des Wissens erst zuletzt erreicht werden durfte. Als Regeln einer inductiven Welterkenntniß drücken also die drei Evidenzen vielmehr nur Erwartungen aus, auf welche Thomas die Probe nicht gemacht hat. Hätte er sich aber dieser Aufgabe unterzogen, so ist es eben sehr zweifelhaft, ob er in deren Lösung die Deutlichkeit des Wissens auf den drei Stufen durch dessen richtigen und lückenlosen Zusammenhang hätte bewähren können. Die viel getheilten und gewundenen Wege, welche die Philosophie eingeschlagen hat, seitdem das scholastische Wissen seine Ueberzeugungskraft verloren hat, bieten die Probe dafür, daß die von Thomas ausgesprochene Erwartung der dreifachen Evidenz des Wissens, welche weder er noch einer seiner Genossen gründlich bearbeitet haben, einem kindlichen oder unreifen Maßstab folgt. Demgemäß sind ihm auch die Schwierigkeiten verborgen geblieben, welche in der Ermittelung des richtigen Wissens, welches zugleich deutlich sein soll, ihm begegnet sein würden. —

Die Ansätze der Weltanschauung in der modernen Philosophie, mögen sie deductiv oder inductiv sein, sind in sich wie in ihrer Ausführung stets undeutlich, indem Lücken entweder gelassen, oder in gewaltsamer Weise verhehlt werden. Aber auch wenn auf die besonderen Gruppen der Erkenntnißobjecte geachtet wird, so gestehen die Erforscher der Geschichte des Menschengeschlechts zu, daß die Anfänge derselben dunkel bleiben, indem keine der darauf gerichteten und durch Schlüsse unterstützten Hypothesen die Räthsel zu lösen im Stande ist. Nicht minder wird von ernsten Naturforschern zugestanden, daß die lebendige Zelle als das Element der Lehre vom Leben gegeben und aus der anorganischen Natur nach Gesetzen des Mechanismus nicht abzuleiten sei, daß also der Ursprung des Lebens im Vergleich mit der andern Natur undeutlich bleibe. Allein die Undeutlichkeit begleitet auch die Beschreibung und Deutung der Natur und des geistigen Lebens noch in manchen Beziehungen, welche mehr der Einbildungskraft als dem Wissen unterworfen sind. Dahin gehört die Personification des organischen Lebens in der wissenschaftlichen Schilderung desselben, welches der mythischen Deutung aller Arten von Naturvorgängen gleichartig ist. Durch

Digitized by Google

diese Verwendung des Vorbildes der geistigen Person werden die in der Biologie anerkannten Zweckbeziehungen schwerlich sachgemäß bezeichnet. Ob aber diese Form der Beschreibung der Vorgänge des natürlichen Lebens vermieden werden kann, dürfte zweifelhaft sein.

Endlich ist der auf die Erklärung des natürlichen und des geistigen Lebens angewendete Begriff der Entwickelung nichts weniger als deutlich. Entlehnt ist er von der Erscheinung der Blätter an den Pflanzen und den Blüthen derselben. Diese sind in der Knospe zusammengewickelt; indem sie größer werden, werden sie aus einander gewickelt, oder mythologisch ausgedrückt, entwickeln sie sich. Wie diese Veränderung vor sich geht, entzieht sich der Beobachtung. Die Entwickelung der bezeichneten Theile der Pflanze ist nun die Veränderung derselben, welche durch Beobachtung dessen festgestellt wird, was an dem bestimmten Ort in verschiedenen Zeitpunkten erscheint. Dieser Ausdruck wird aber auf alle Veränderungen ausgedehnt, welche an den lebenden Organismen vorkommen. In diesem Sinne bedeutet Entwickelung an den Pflanzen und Thieren die Veränderungen, welche den Umfang ihrer typischen Vollständigkeit ausfüllen, im Unterschied von den Veränderungen, welche möglicherweise durch die Gewalt anderer Dinge oder äußerer Umstände ihnen angethan werden, in derselben Art, wie den Steinen, welche zerschlagen oder zermahlen werden. Weiterhin wird als Entwickelung auch das Leben des individuellen Geistes in den Functionen gedeutet, welche der typischen Vollständigkeit dieser Größe entsprechen. Als specifische Bedingung für die körperliche wie für die geistige Entwickelung läßt sich die Aufnahme und Assimilation der Nahrung erkennen. In dieser Verwendung von Mitteln bewährt sich das Leben auf allen Stufen als Zweck in sich selbst. Wenn nun aber unter dieser Bedingung von Entwickelung als der allgemeinen Form des körperlichen wie des geistigen Lebens gesprochen wird, so ist diese Verallgemeinerung der auf die Erscheinungen an der Pflanze zutreffenden Vorstellung der Ausdruck dafür, daß man sich mit einem Bilde begnügt, dessen Aehnlichkeit mit den verglichenen Vorgängen immer vorausgesetzt aber nicht bewiesen ist, und bei

Digitized by Google

genauerer Erwägung vielleicht geringer erscheinen wird, als die Unähnlichkeit. So lange man also mit diesem Bilde ein eigenthümliches Wissen um die Vorgänge des körperlichen und des geistigen Lebens auszudrücken meint, bewegt man sich vielmehr in einer undeutlichen Vorstellung, als daß man die so bezeichnete Sache begriffen hätte. Vielleicht ist ein genauerer Begriff vom Leben unerreichbar; dann aber ist es um so deutlicher, daß in der undeutlichen Vorstellung der Entwickelung nur ein Surrogat des Wissens dargeboten wird. Noch weniger läßt sich der Anspruch des Wissens auf Deutlichkeit seiner Gegenstände bewähren, wenn man unter dem Titel der Wissenschaft dazu angeleitet wird, den gesammten Umfang des organischen Lebens in allen seinen Arten und Stufen unter den besonderen Bedingungen der Abartung und Anpassung als Eine Entwickelungsreihe zu verstehen, oder wenn man die geistige Entwickelung nicht blos an dem einzelnen Menschen, sondern an einem Volke und an einer weltgeschichtlichen Aufreihung aller Völker erproben soll. In beiden Fällen ist es leicht möglich festzustellen, daß die Einbildungskraft die einzelnen vielleicht richtigen Beobachtungen zu der Gesammtanschauung verknüpft, welche als glänzende und das Vorurtheil bestechende Hypothese ein undeutliches weil lückenhaftes Wissen darstellt, welchem seine Aehnlichkeit mit antiken mythischen Kosmogonieen schwerlich zur Empfehlung gereicht. Solche Ergebnisse wissenschaftlicher Weltanschauung sind also nicht deutlicher als der christliche Glaube an die Erschaffung der Welt durch Gott und dessen Leitung der Menschengeschichte im Ganzen und im Einzelnen. In diesem Glauben ist es aber durchaus deutlich, daß Gott die Geschichte der Menschen auf die Herstellung seines Reiches in der christlichen Gemeinde hinleitet, in welchem die Menschen durch ihre religiöse Beherrschung der Welt und ihre gemeinsame Verwirklichung des Guten ihren Werth über die Welt deshalb erleben, weil in dem Reich Gottes der eigenste Zweck Gottes besteht, welchen er in der von ihm geschaffenen und geleiteten Welt durchführt. Wie sollte nun dieser Selbständigkeit des rechten Christen das fragmentarische Wissen gewachsen sein, welches die große Mehrzahl der „Gebildeten" auf die Auctorität weniger

Digitized by Google

Forscher hin sich angeeignet hat, indem sie doch nicht im Stande sind, den in kurzen Epochen wechselnden Gesichtspunkten der Forschung zu folgen. Der Anspruch jener Kreise, durch ihr angelerntes, nicht zusammenhängendes Wissen der christlichen Religion überlegen zu sein, verräth vielmehr einen Verfall des geistigen Lebens, welcher durch die religiöse und sittliche Erhebung, deren Inhalt und Form nachgewiesen ist, aufgehalten werden muß. Denn darin besteht das einzige in der Geschichte nachweisbare Gegengewicht.

14. Es ist noch übrig zu zeigen, wie es von Luther's in den katechetischen Schriften eingenommenem Standpunkte aus zu dem Grundsatze gekommen ist, welchen Calvin und Joh. Gerhard vertreten, daß der Glaube, welcher jedem Mitglied der Kirche zugemuthet werden darf, in einer bestimmten also deutlichen Erkenntniß der Glaubensartikel bestehe. Denn wenn Luther darin Recht hat, daß die Mitglieder der Kirche, welche die zahlreichsten sind, bei einem undeutlichen Verständniß der Glaubensartikel, namentlich derer von der Trinität und der Person Christi stehen bleiben dürfen, so eröffnet sich ein weiter Abstand zwischen der Ansicht der Späteren und diesem Zugeständniß, welches in der Linie der von Thomas den Laien eingeräumten fides implicita liegt. Vielleicht hätten die Späteren vorsichtiger geurtheilt, wenn ihnen neben der groben Auffassung der fides implicita, welcher sie direct widersprechen wollen, die maßvollere Ansicht der Schultheologen des Mittelalters bekannt war. Allein diese Möglichkeit läßt sich nicht weiter verfolgen. Und sie tritt in die Ferne, da jene beiden Zeugen des religiösen Doctrinarismus unter dem Banne stehen, welcher die lebendigsten reformatorischen Anregungen Luther's zum Stillstande gebracht hat. Wie es dahin gekommen ist, läßt sich deutlich an der Veränderung der Gedanken Melanchthon's verfolgen[1]). An dessen Loci theologici von 1521 kann man sich davon überzeugen, mit welcher Entschiedenheit er sich des Objectes des Glaubens als Vertrauens bemächtigt hat, von welchem Luther

1) Vgl. meine Abhandlung: Die Entstehung der lutherischen Kirche, in Zeitschr. für Kirchengeschichte 1. Band (1877).

Digitized by Google

1520 in der „Kurzen Form" gesagt hatte, daß es erst einen Christenmenschen mache. Nach der Aufzählung der Lehrartikel, die er erläutern will, fährt Melanchthon fort: In his ut quidam prorsus incomprehensibiles sunt, ita rursus sunt quidam, quos universo vulgo Christianorum compertissimos esse Christus noluit. Mysteria divinitatis rectius adoraverimus, quam vestigaverimus . . . Et carne filium deus . . . . . induit, ut nos a contemplatione maiestatis suae ad carnis adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret . . . . Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam, qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitus, siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit, et cruci affixus sit Christus, quid proderit eius historiam novisse? (C. R. XXI. p. 84. 85.) Demgemäß hat auch Melanchthon sich über die von Luther in der „Kurzen Form" geübten apologetischen Rücksicht auf die katholische Art des Glaubens gänzlich hinweggesetzt: Plane non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio, quam sine spiritu sancto conceptam habent hypocritae . . . Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare, illam acquisitam informem, nunc prorsum non fidem, sed opinionem appello . . . Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo (l. c. p. 162. 163). Hiemit ist ein reiner und unzweideutiger Ansatz evangelischer Glaubenslehre gemacht.

Melanchthon hat auch diesen Fund nicht preisgegeben, indem er in der Apologie der Augsburgischen Confession sich der von Luther festgehaltenen Formel, der Glaube sei nicht blos Zustimmung zu den Glaubensartikeln, sondern auch vertrauende Werthschätzung Gottes und Christi, angenähert hat: Fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei . . . Et ne quis suspicetur, tantum notitiam esse, addemus amplius, est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis (art. II. 48). Diese Addition von zwei gleichnamigen aber verschiedenartigen Acten ist jedoch nicht der correcte Ausdruck der Meinung

Digitized by Google

Melanchthon's, so gewiß er unmittelbar darauf alle geschichtlichen Sätze des Glaubensbekenntnisses dem Hauptartikel der Vergebung der Sünden als Mittel unterordnet: Facile erit iudicare, quid sit fides, si symbolum consideremus, ubi certe ponitur hic articulus: remissionem peccatorum. Itaque non satis est credere, quod Christus natus, passus, resuscitatus sit, nisi addimus et hunc articulum, qui est causa finalis historiae, remissionem peccatorum. Ad hunc articulum referri caetera oportet, quod videlicet propter Christum ..... donetur nobis remissio peccatorum (l. c. § 51). Allerdings erstreckt sich die Additionsformel auch in diesen Satz hinein, allein dieselbe wird deutlich genug abgelöst durch den Ansatz, daß die Zustimmung zu den Elementen der Geschichte Christi in dem Vertrauen auf die von ihm erworbene Sündenvergebung eingeschlossen ist, und nicht vor diesem Vertrauen als etwas in seiner Art Selbständiges in Betracht kommt. Natürlich hat Melanchthon die Erfahrung gemacht, daß, indem er den Glauben als Vertrauen auf Christi sündenvergebende Gnade erklärte, Leute ohne Urtheilsfähigkeit daraus folgerten, er leugne die Anerkennung der geschichtlichen Data über Christus als Bestandtheil des Glaubens. Er äußert sich darüber in den Loci von 1535, und präcisirt seinen Gedanken in deutlicherer Gestalt: Nec excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur, et historiam de Christo referimus ad illum articulum, qui beneficium Christi commemorat, remissionem peccatorum. Complectitur ergo fiducia illa et notitiam de Christo, filio dei et voluntatis seu habitum seu actionem, qua vult et accipit promissionem Christi, atque ita acquiescit in Christo (C. R. XXI. p. 422). Nun ist es aber der Beachtung werth, daß Melanchthon in der Apologie der Augsburgischen Confession dasselbe Interesse an Christus kund giebt, welchem er in den Loci von 1521 Ausdruck verliehen hat. Wenn er (art. II. 101) sagt: Haec beneficia nosse, proprie et vere est credere in Christum, so schließt er die Formel von den zwei Naturen von dem Anspruch auf wirkliche und befriedigende Erkenntniß Christi aus. Und wenn er ferner

Digitized by Google

(IX. 23) die Anrufung der Heiligen damit bestreitet, daß sie kein Verdienst um uns haben, wie Christus, so hat er auf den Vorzug der göttlichen Natur in ihm nicht geachtet. Hiedurch erfährt der dritte Artikel der Confession, welcher die Formel von den zwei Naturen in der Person Christi darbietet, eine eigenthümliche Beleuchtung. An diesem Lehrpunkt hat der Verfasser der Confession offenbar kein religiöses Interesse gehabt. Er hat ihn aufgenommen gemäß dem apologetischen Zweck der Confession wegen seiner kirchenpolitischen Bedeutung für die Stellung der reformatorischen Partei gegenüber der papistischen, mit der man eine Ausgleichung versuchte. Diese Rücksicht ist auch thatsächlich, wenn auch nicht mit überlegter Absicht darin eingeschlossen, wie Luther in den oben analysirten katechetischen Schriften vorher und nachher den Glauben an die Formel als Voraussetzung seiner anders gerichteten Deutung des Glaubens an Christus hat gelten lassen, obgleich er theils einräumte, daß man so noch kein Christenmensch ist, theils daß die Formel gänzlich unverständlich sei.

Daß der Glaube an die einzelnen Glaubensartikel im katholischen Sinn für Melanchthon nicht mehr in Betracht kam, als er die Confession und ihre Apologie ausarbeitete, ergiebt sich noch aus seiner Lehre von der Kirche in beiden Urkunden. Die Kirche, welche er als die Eine und allgemeine kennt, stellt er (C. A. art. VII) in dem Urtheil des Glaubens als die Gemeinde der Heiligen, d. h. durch den Glauben an Christus Gott Angehörigen dar, in welcher das Evangelium richtig gepredigt und die Sacramente richtig verwaltet werden, weil durch diese Organe die Gnade Gottes zur Hervorrufung und Erhaltung des Glaubens (nach Art. V) wirksam werden. Wird nun hinzugefügt, daß zu wahrer Einigkeit der Kirche es genügt, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden, so habe ich es begründet, daß in dem lateinischen Texte doctrina evangelii nicht als Inbegriff der so und so viel Glaubensartikel gemeint ist[1]), welche

1) Die Entstehung der lutherischen Kirche. In Zeitschr. f. K.-G. I. S. 59—64. Nachtrag dazu a. a. O. II. S. 366 ff.

Digitized by Google

die Gläubigen mit Zustimmung zu begleiten hätten. Sondern das Evangelium Gottes, welches gelehrt oder gepredigt werden soll, besteht in der Ordnung und Anwendung der Wohlthaten Christi. Damit stimmt nun die Auseinandersetzung im vierten Artikel der Apologie völlig überein. Dem Zweifel der Gegner, ob es eine Gemeinschaft von solchen gebe, welche im Sinne Luther's glauben, setzt hier (§ 20) Melanchthon die Erklärung entgegen, exsistere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem. Et addimus notas puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia proprie est columna veritatis. Retinet enim evangelium et, ut Paulus (1 Cor. 3, 12) inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem. Zum Verständniß dieser Sätze ist zweierlei zu beachten nothwendig. Einmal sind die wahrnehmbaren Organe der göttlichen Gnade ebenso die Merkmale oder Erkenntnißgründe wie die realen Mittel für das Dasein der bezeichneten Gemeinde Christi. Zweitens, sofern sie den Glauben hervorrufen, welcher die wahre d. h. richtige Erkenntniß Christi ist, bezieht sich diese Aufstellung Melanchthons auf art. II. 101 zurück, wo die Erkenntniß seiner Wohlthaten als der rechte Glaube an Christus bezeichnet worden war (S. 86). Diese Deutung aber setzt sich über die Formel von den zwei Naturen hinweg. Ich lege kein Gewicht darauf, daß art. VIII. 43 dieses Thema unter denen nicht vorkommt, auf welche sich die evangelischen Predigten beziehen; denn es wird auch nicht als Thema der Predigten der Papisten angeführt, denen die evangelischen entgegengesetzt werden. Hingegen hat Melanchthon, indem er sich für seinen Begriff der Kirche auf Lyra beruft (IV. 22), welcher definirt hat: ecclesia consistit in illis personis, in quibus est notitia vera et confessio fidei et veritatis, diesen so verstanden, als meine derselbe die vera Christi cognitio in dem Sinne Melanchthon's. Denn dieser Sinn wird noch § 25 in der Klage angedeutet, die Evangelischen würden verfolgt, quia praedicamus beneficium Christi, quod fide in Christum consequamur remissionem peccatorum.

Endlich ist darauf zu achten, daß Melanchthon die Classe der hypocritae et mali, welche das Gegentheil der sancti et

Digitized by Google

fideles sind, und deshalb in den eigentlichen Begriff der Kirche nicht eingerechnet werden können, auch indem sie kirchliche Aemter führen, nur als Theilnehmer an den äußeren Zeichen der Kirche gelten läßt (§ 28). Ganz verständlich ist diese Entscheidung erst, wenn nachgewiesen wird, wie die religiösen Merkmale der Kirche, Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sacramente, zugleich Rechtsinstitute der Kirche sein können. Denn nur in diesem Sinne ist es denkbar, daß jemand, der ex hypothesi nicht gläubig ist, zu einem Amt in der Kirche gelangt. Diese Sache kann hier nicht verfolgt werden. Wenn man jedoch annehmen darf, daß Melanchthon, indem er 1530 die Apologie verfaßte, die Ansichten sich gegenwärtig hielt, welche er 1521 in den loci theologici kund gegeben hat, so sind die von ihm gemeinten Hypokriten oder Schauspieler die, welche den Glauben als die Zustimmung des Verstandes zu den Glaubensartikeln ausüben, dabei aber die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott vermissen lassen, wodurch doch erst die Qualität eines Christen festgestellt wird (S. 85). Dazu paßt es, daß die Heuchler solche verfolgen, welche die Wohlthat Christi verkündigen als den Grund des Gewinnes der Sündenvergebung in dem einfachen Vertrauen auf Gott unsern Vater und dessen Sohn unsern Herrn, mit Ausschließung des Vertrauens und aller Furcht gegen Idole.

So hat Melanchthon in der Apologie es vermocht, die Wechselbeziehung festzustellen zwischen dem evangelischen Glauben, welcher selbständig gegen alle Welt, also auch gegen blos menschliche Auctoritäten ist, und der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, zu welcher die religiösen Schauspieler nicht gerechnet werden. Wenn man sich nach den öffentlichen Urkunden der Reformation richten soll, so ist diese Darstellung des Begriffs der Kirche für die kirchliche Haltung der evangelischen Christen maßgebend und nichts Anderes. Denn eine gleich ausführliche Deutung der Kirche findet sich in keiner anderen symbolischen Schrift. Wenn nun doch abweichende Anforderungen an Kirchlichkeit weit verbreitet sind, so ist diese Lage durch denselben Melanchthon herbeigeführt worden, indem er durch äußere politische Umstände sich von der Linie abdrängen

Digitized by Google

ließ, welche er 1530 eingenommen hat[1]). Die Augsburgische Confession rechnete noch auf Ausgleichung der Gegensätze zwischen den zwei Parteien in der Einen Kirche. Deshalb hat der Begriff der Kirche, welcher in der Confession und deren Apologie aufgestellt worden ist, die Bedeutung als Kriterium der hergebrachten Ansprüche an die Größe, welche Kirche hieß. Deshalb ist dieser evangelische Begriff der Kirche nicht vollständig. Nun verzichteten die Protestanten, indem sie 1537 die Einladung auf das Concil nach Mantua ablehnten, auf die in der Confession noch anerkannte Zusammengehörigkeit mit der päpstlichen Partei in der Einen Kirche. Sie erklärten den Bruch mit derselben. Aber dieses geschah nicht in der Form, daß die Protestanten ihren Verband als die Particularkirche neben der anderen Particularkirche erklärten. Von dieser Bescheidenheit waren sie weit entfernt, und auf diesem Punkt weichen die modernen „Lutheraner" von den Vorfahren, mit denen sie übereinzustimmen vorgeben, in specifischer Weise ab. Melanchthon nämlich hat als theologischer Sprecher des Schmalkaldischen Bundes damals die Erklärung abgegeben, die Protestanten seien die allgemeine Kirche, die Kirche des Papstes hingegen sei es nicht. Als das entscheidende Merkmal für das Recht jener Behauptung wird geltend gemacht, daß die Augsburgische Confession die pura evangelii doctrina oder der Glaube der immer bestandenen katholischen Kirche sei. Diese Sätze hat nun Melanchthon niemals in ein geordnetes Verhältniß zu den Erklärungen der Confession selbst und ihrer Apologie gebracht. Er hat niemals überlegt, daß in der Confession das Merkmal der pura doctrina evangelii in den inneren Beziehungen der Kirche seinen Ort hat, das nachher gefundene Merkmal der pura doctrina evangelii in der äußern Abgrenzung der richtigen Kirche gegen eine unrichtige Gestalt derselben. Er hat vielmehr dieses Merkmal der Kirche nach Außen auch als die innere Bedingung derselben an die Stelle des Merkmals gesetzt, welches er in der Confession für die Uebereinstimmung in

1) Die folgenden Angaben sind ausführlich begründet in der Abhandlung in Zeitschr. für Kirchengeschichte I. S. 70—91.

Digitized by Google

der Kirche angegeben hat. Daß dieser Wechsel von ihm vollzogen worden ist, wird dadurch bewiesen, daß er die der Confession und der Apologie gemäße Lehre von der Kirche, welche in den loci theologici von 1535 vorliegt, in der Gestalt derselben von 1543 ausgeschieden und durch eine Darstellung ersetzt hat, welche der 1537 gewonnenen Betrachtungsweise entspricht. War ursprünglich gesagt, daß die Gläubigen von Gott aus als die Kirche *constituirt werden* durch die Verkündigung des Evangeliums, oder die Sündenvergebung durch Christus, auf welche sie vertrauen, so heißt es nachher, daß die Gläubigen und die Hypokriten in Folge des Evangeliums Gottes sich *als die Kirche constituiren* durch die ausgesprochene Zustimmung zu den in der Augsburgischen Confession zusammengefaßten katholischen, d. h. immer vorgeschriebenen Glaubensartikeln.

Daß Melanchthon diese Bahn betreten hat, läßt auf einen Mangel an theologischem Geschick schließen, erklärt sich aber auch durch die äußeren Umstände. Die ganze Kirchengeschichte bietet die Probe dafür, daß das Christenthum immer der Fassungskraft oder den Vorurtheilen derer anbequemt worden ist, auf deren Gewinnung es ankam. Ein Fall der Art liegt auch hier vor. Wenn die Reformation der Kirche durch das Widerstreben der bisherigen Auctoritäten dazu genöthigt wurde, eine abgesonderte Kirchenbildung zu unternehmen, so mußte sie den Umständen gemäß den Titel der allgemeinen Kirche in Anspruch nehmen, und den Gegnern ihn absprechen. Denn wenn die Reformatoren zugestanden, daß ihre Anfänger eine Secte ausmachten, so gaben sie sich von vorn herein auf, und verleugneten ihre Aufgabe durchaus. Sollte aber die abendländische Christenheit für jenen Anspruch gewonnen werden, so konnte es nicht vermieden werden, auf die hergebrachte Annahme einzugehen, daß die allgemeine Kirche durch die Zustimmung zu den gangbaren Glaubensartikeln zu Stande komme, und durch sie bezeichnet werde. In diesem Sinne behauptet Melanchthon 1537, daß die Augsburgische Confession den alten katholischen Consensus darbiete, und daß sie keine Neuerung in der Lehre enthalte. Er stellt sie also jetzt als das Bekenntniß aller Glieder

Digitized by Google

der Kirche dar, während sie 1530 in der zu ihr gehörenden Vorrede als die Lehrordnung für die Prediger des Evangeliums in den Ländern der unterzeichneten Reichsstände bezeichnet worden war. An dieser Abweichung kann man das Maß der von Melanchthon vollzogenen Veränderung abschätzen. Die Confession ist eine Schrift theologischer Art; als solche entspricht sie dem Begriff einer Lehrordnung für die Prediger des Evangeliums. Wird sie aber als das Bekenntniß der Kirche bezeichnet, welches allen Ständen und Lebensaltern der Kirchenglieder in gleicher Weise obliegt, so ergeben sich dieselben oder noch größere Schwierigkeiten, als im Mittelalter sich an die Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses für sämmtliche Genossen der Kirche geknüpft haben.

Indem die evangelische Kirchenbildung unter dem Titel der katholischen Kirche auf die Betonung eines in so und so viel Sätzen formulirten Bekenntnisses sich hingewiesen sah, dem nach hergebrachtem Maßstabe der Glaube als Zustimmung entsprechen sollte, so wurde sie in dieser Haltung noch durch eine besondere Rücksicht bestärkt. Zu den mittelaltrigen Voraussetzungen der Schätzung des apostolischen Glaubensbekenntnisses im Vergleich mit dem Grundsatz, daß alles, was zu glauben zur Seligkeit nöthig ist, in der heiligen Schrift enthalten sei (S. 37), gehört das Zugeständniß, die Aufstellungen der alten Synoden über Christus wären sachlich mit den entsprechenden Sätzen der heiligen Schrift identisch. Das gilt auch für den von Thomas eingeräumten Fall, daß der Papst sich veranlaßt sähe, ein neues Glaubensbekenntniß aufzustellen (S. 28). Luther und Melanchthon haben die alten Synoden unter derselben Voraussetzung anerkannt. In dieser Beziehung legte nun Servet Widerspruch ein. Er entdeckte einen Abstand zwischen den Synodaldecreten und den Sätzen der heiligen Schrift, welcher in dem Gebrauch der wissenschaftlichen Begriffe, z. B. Person bestehe. Und indem er die ausschließliche Auctorität der heiligen Schrift betonte, sah er sich zur Veränderung der Trinitätslehre als berechtigt an. Um diese Abweichung von der öffentlichen Meinung nicht auf sich zu nehmen, erklärt Melanchthon 1540 in der Schrift de ecclesia et auctoritate verbi dei (C. R. XXIII.

Digitized by Google

p. 595—642), daß die allgemeine Kirche, in deren Sinne er schreibt, die Gemeinschaft der wirklich Glaubenden sei, welche das Evangelium und die Sacramente besitzen, aber auch die wahre Lehre des Evangeliums *oder die Glaubensartikel* festhalten. Dieses Merkmal aber schiebt er in den Vordergrund, indem er den Satz des Paulus 1 Kor. 3, 12 so auslegt: Fundamentum intelligit articulos fidei, hoc est summam doctrinae christianae, et doctrinam de beneficiis Christi (a. a. O. S. 600). Hieran ist zunächst bemerkenswerth die Abweichung von der parallelen Deutung in der Apologie der Augsburgischen Confession (S. 86). Hier ist als der reale Grund der Kirche das reine Evangelium Gottes anerkannt, und dem entsprechend die den Gläubigen zukommende wahre Erkenntniß Christi, d. h. seiner Wohlthaten, in welcher die Glaubensartikel eingeschlossen sind, so daß ihr Inhalt als Mittel der Sündenvergebung gedacht wird, auf welche der Glaube als Vertrauen sich richten kann. Damit ist gesagt, daß das Evangelium als Wirkung Gottes die Kirche unter der Bedingung hervorbringt, daß es in der Erkenntniß der Wohlthaten Christi oder in dem Vertrauen auf ihn angeeignet wird. Zehn Jahre nachher stellt er als den Grund zwei verschiedene, nur zusammenaddirte Gedankenkreise dar, von welchen der eine die Zustimmung des Verstandes, der andere das religiöse Vertrauen in Anspruch nimmt. Obgleich Melanchthon vorher der richtigen Formel, daß die Kirche in dem Evangelium Gottes und den Sacramenten wurzelt, Ausdruck verliehen hat, so hat er doch unterlassen, seine neue Deutung des doppelten Fundamentes der Kirche in ein geordnetes Verhältniß zu jenem richtigen Gedanken zu setzen; deshalb leuchtet der Wechsel der Gesichtspunkte aus seiner sorglosen Darstellung ein.

Damit hängt es zusammen, daß Melanchthon zur Feststellung der Trinitätslehre nicht blos die heilige Schrift, sondern daneben *in einem gewissen Sinne* die Auctorität der Kirche anruft. Er scheut sich nicht von dem Grundsatz abzuweichen, den Luther in seinem Bekenntniß von 1537 festgestellt hatte, daß Dogmen nur aus der heiligen Schrift abgeleitet werden dürfen, weil Servet nach diesem Grundsatz behauptet hatte,

Digitized by Google

Johannes habe das Wort Gottes nicht als Person gedacht. Melanchthon giebt ihm zu, daß, wenn Demosthenes geschrieben hätte: im Anfang war das Wort, hiebei nicht der Begriff der Person gedacht sei. Allein durch die Kirche, welche wir (nach Mth. 18, 17) anhören sollen, werden die Christen daran erinnert, daß der Satz des Johannes aus dem Begriff der Person zu verstehen sei. Melanchthon meint diesen Fall nicht als Auctorität der Kirche zu rechnen, da die Erinnerung durch sie uns darauf hinweist, den fraglichen Satz in der heiligen Schrift bezeugt zu finden. Aber wer wird diese in der höchsten Verlegenheit gefundene Unterscheidung sich aneignen können? Melanchthon's Verfahren hat den Sinn, daß irgend ein Maß von Auctorität der Kirche zugelassen wird, sobald die wissenschaftlichen Zusätze zu den Dogmen von der Trinität und der Person Christi als solche erkannt und mit diesen Glaubensartikeln als Grundbestimmungen der Kirche anerkannt werden. Glücklicher Weise ist diese zaghafte Abweichung von der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift für den Glauben zunächst nicht zur Geltung gekommen, sonst wäre die evangelische Kirche und Theologie längst in officieller Weise auf die Linie des Katholicismus zurückgebildet worden. Es ist ein entschiedenes Verdienst der Concordienformel, daß sie jenen Fund Melanchthon's durch ihre Deutung der Auctorität der heiligen Schrift abgelehnt hat.

Allein die zwei nur aneinander gereihten Bedeutungen des Glaubens hat Melanchthon als die Grundbedingungen der Kirche fortan festgehalten, wenn auch in nicht durchaus identischen Erklärungen. Zuerst findet sich in der dritten Ausarbeitung der loci von 1543 zweimal (C. R. XXI. p. 744. 750) die Formel: Fides est assentiri universo verbo dei nobis proposito, adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis donatae propter Christum mediatorem, est que fiducia misericordiae dei promissae propter Christum mediatorem. Daneben ist Melanchthon im Stande gewesen über die Glaubensartikel seine Erklärungen von 1530 und 1535 zu wiederholen: Cum dicimus de assensu promissionis, complectimur omnium articulorum notitiam, et in symbolo ceteri articuli referuntur ad hunc: credo remissi-

Digitized by Google

onem peccatorum, credo vitam aeternam (p. 751). Allein der Rückgang auf die katholische Betrachtungsweise tritt in dem ersten Satz an den Tag, indem die Zustimmung zu dem ganzen Inhalt der heiligen Schrift als die Voraussetzung und der Maßstab dafür gefordert wird, daß man der in ihr bezeugten Gnadenverheißung Vertrauen schenkt. Freilich hat man sich diesem Satze gemäß daran gewöhnt, es sei specifisches Merkmal evangelischen Christenthums, allem zuzustimmen, was in der heiligen Schrift ausgesprochen ist. Allein dieses ist vielmehr mittelaltrig-katholische Satzung (S. 37), von welcher Luther gerade abgewichen ist[1]), indem er in der heiligen Schrift allein den Inhalt für wichtig und maßgebend erklärte, welcher direct und indirect die Gnade in Christus, die Verheißung und Erfüllung derselben betrifft. Im Vergleich mit diesem Gebrauch der heiligen Schrift durch den, welcher in Luther's Sinne wirklich gläubig ist, d. h. auf Christus vertraut, nimmt Melanchthon hier den umgekehrten Standpunkt ein, der ganzen Bibel zuzustimmen, um gemäß der gesetzlichen Gebundenheit an den inspirirten Codex auch die Gnadenverheißung in ihr wichtig zu finden, und auf sie die Zustimmung als Vertrauen zu richten. Der Satz wird von Melanchthon in der Explicatio symboli Nicaeni (1561) wiederholt (C. R. XXIII p. 456). Daneben aber spricht er den Satz aus: Fides est assensio, qua accipis omnes articulos fidei et est fiducia acquiescens in deo propter mediatorem.

Bei jener Formel Melanchthon's von 1543 sind nun die rechtgläubigen Theologen lutherischen Namens stehen geblieben. Für alle genügt es den Satz Johann Gerhard's anzuführen: Fides est non solum notitia et assensus, sed etiam fiducia, vel quod idem est, ex agnita divini verbi veritate, eademque assensu comprobata, divinae gratiae in verbo evangelii propter Christum mediatorem promissae fiducialis apprehensio (Loc. 17. cap. 2. sect. 2. § 110. Ed. Cotta tom. VII. p. 145f.). In dem Schema „Nicht nur, sondern auch" sind die beiden ungleichartigen Bedeutungen von Glaube, die katholische und die evan-

1) Vgl. J. Köstlin, Luther's Theologie II. S. 256 ff.

Digitized by Google

gelische zusammengestellt. Dabei wird die werthvollere Stufe des Glaubens aus der formalen Auctorität der heiligen Schrift für den verständigen Zustimmungsglauben abgeleitet, weil das Evangelium von der Erlösnng durch Christus, welches das Vertrauen herausfordert, in der heiligen Schrift bezeugt ist. Das hat den Sinn, daß der evangelische Christ mit dem einen Fuße auf der niedrigeren katholischen Stufe, mit dem andern Fuße auf der höheren evangelischen Stufe gleichzeitig stehen soll. Aber die eben bezeichnete Ableitung des Glaubens als des Vertrauens aus der Zustimmung zum Inhalte der heiligen Schrift und zu den Glaubensartikeln bringt es mit sich, daß das Hauptgewicht auf die niedere Stufe gelegt wird. Wie könnte auch einer auf zwei Stufen gleichzeitig und auf die Dauer stehen bleiben, der nicht den Fuß fester auf die niedrigere Stufe stützte? In dem öffentlichen Streit wird demnach immer nur danach gefragt, ob einer alles glaubt, was die heilige Schrift enthält, und alle Glaubensartikel. Das ist die in der römischen Kirche heimische Fragestellung. Ob aber einer gemäß seiner Versöhnung durch Christus auf Gott vertraut und demgemäß Geduld übt, das wird von den Herren unseres Glaubens gar nicht beachtet. Sie begnügen sich, die Zustimmung zu den Formeln von der Trinität und den zwei Naturen in Christus den Laien vorzuschreiben, wie es z. B. in dem Hannoverschen Katechismus von 1862 der Fall ist. Jedoch ob die Laien das festhalten, oder ein Motiv des Vertrauens auf Christus und Gott daran haben, darum kümmert man sich nachher nicht. Obgleich auf diesem Standpunkt die fides implicita in keinem Sinne zugestanden wird, so überläßt man die Laien, die den Katechismusunterricht durchgemacht haben, sich selbst oder vielmehr ihren undeutlichen und nicht zusammenhängenden Erinnerungen an den angelernten Stoff, ohne daß man sie an dem Seile der Auctorität halten kann, welche in jener katholischen Leistung gerade anerkannt wird. Aus dem Vorbehalt des Verstandesglaubens vor dem Vertrauen auf Gott entspringt nun die immer deutlicher hervortretende Schwäche der lutherischen Kirche, die sich mehrende Gleichgiltigkeit der Laien gegen deren Interessen, die nie versiegende Streitsucht

Digitized by Google

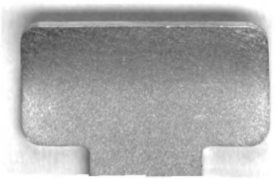
und Ketzermacherei ihrer Theologen, die Rückbildung ihrer Erkenntnißprincipien auf die Linie des Tridentinischen Katholicismus, das Liebäugeln vieler ihrer Mitglieder mit dessen politischer Macht oder mystischer Devotion, schließlich der unter ihren Dienern so weit verbreitete Mangel an Vertrauen auf Gott, welcher es solchen möglich macht, in jede Hetzerei einzustimmen, welche ihnen die Erhaltung ihrer wirklichen oder eingebildeten Macht verspricht. Das Alles folgt daraus, daß in der Zumuthung der doppelten Art von Glauben die katholische Ansicht vom Christenthum die Vorhand vor der evangelischen Deutung des Glaubens als Vertrauen behalten hat, und die letztere so beschattet, daß sie in der öffentlichen Verhandlung höchstens als ein Accidens jener zum Vorschein kommt. Wenn der Unterricht im zweiten Hauptstück nicht nach der Auffassung von Luther und Melanchthon eingerichtet wird, nämlich so, daß alle vorhergehenden Sätze, namentlich die über Christus, als Mittel der durch ihn verliehenen Sündenvergebung gedeutet werden, und wenn nicht außerdem der Gesichtspunkt des großen Katechismus in die erste Stelle gerückt und auf jedem Schritte des Unterrichts markirt wird, so wird es mit der lutherischen Kirche immer schlimmer werden. Denn die fides explicita, welche in derselben zu Recht besteht, findet ihre Beziehung nicht in einer Vielheit von Glaubensartikeln, unter welchen einer so lauten würde, daß der Sohn Gottes unser, der christlichen Gemeinde Erlöser und Herr ist; sondern dieser Satz ist der kurze Ausdruck der ganzen Offenbarung Gottes, auf welche wir unser Vertrauen setzen, um selig zu sein. Unser Vertrauen wird eben nur durch eine in ihrer Art geschlossene Größe, die wir im Vertrauen als Gottes Offenbarung für uns feststellen, angezogen und befriedigt.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Digitized by Google

FEB 24 '88

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google